THÉOLOGIE

DOGMATIQUE

DU

R. P. PERRONE

RECTEUR DU COLLÉGE ROMAIN DES JÉSUITES

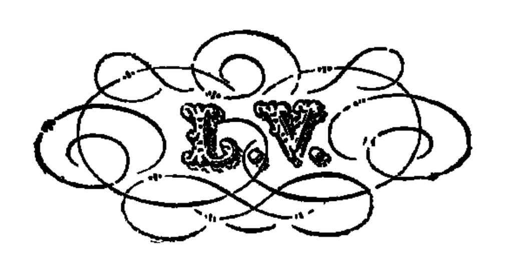
TRADUITE SUR L'ÉDITION MIGNE

Augmentée du Traité sur l'Immaculée Conception

PAR MM. VÉDRINE, BANDEL ET FOURNET

TOME SIXIÈME

QUATRIÈME ÉDITION



PARIS

LOUIS VIVÈS, LIBRAIRE-ÉDITEUR

RUE DELAMBRE, 13

1871



THÉOLOGIE

DOGMATIQUE

DU R. P. PERRONE

PARIS. — IMPRIMERIE DE PIERRE LAROUSSE
RUE NOTRE-DAME-DES-CHAMPS, 49.

TRAITÉ
DES LIEUX THÉOLOGIQUES.

PREMIÈRE PARTIE.

SECTION II.

CHAPITRE III.

NATURE ET DROITS DE LA PRIMAUTÉ DU PONTIFE ROMAIN.

Pierre Tamburini et ses assècles prétendent qu'il ne faut pas confondre la primauté du pontife de Rome avec le pouvoir épiscopal, et ils affirment que cette primauté est de même espèce que les droits patriarchaux et métropolitains, en y ajoutant seulement le droit de représenter l'Eglise universelle, de maintenir la foi pure dans l'univers, de veiller à la conservation des bonnes mœurs et de la discipline, de sorte que tout le monde doit obéir au pontife de Rome, pourvu toutefois qu'il agisse au nom de l'Eglise. Cette question mérite, certes, d'être traitée avec un soin tout particulier, à cause des corollaires très-importants qui en découlent. Car si la nature de la primauté est épiscopale, il s'ensuit tout naturellement, soit que l'on ne peut pas regarder le pouvoir du pontife romain sur toute l'Eglise catholique comme un pouvoir *étranger*, comme ont coutume de l'appeler, ainsi que nous l'avons vu plus haut, certains écrivains moins exacts dans leur enseignement, soit qu'en vertu de cette primauté le pontife romain est supérieur aux conciles œcuméniques, que seul, par suite, il peut convoquer, présider et approuver; soit enfin que de là découlent indistinctement tous les droits dont le pontife romain jouit sur l'Eglise universelle. Or, que telle soit la nature de la primauté du pontife romain, et que tels soient aussi, par suite,

les droits qui en découlent, c'est ce que nous entreprenons de démontrer dans les propositions suivantes.

PREMIÈRE PROPOSITION.

L'autorité de primauté, dont le pontife romain jouit de droit divin, c'est l'autorité épiscopale, qui embrasse tous les fidèles de Jésus-Christ, même les évêques.

L'autorité épiscopale consiste dans le pouvoir ordinaire et immédiat de paître, de diriger et de gouverner le troupeau dont on a la garde, au dire de l'Apôtre, Act., XX, 28 : « Prenez donc garde à vous et à tout le troupeau sur lequel » l'Esprit-Saint vous a établis évêques pour gouverner l'Eglise » de Dieu; » et de l'apôtre Pierre, I, 5, 2 : « Paissez le trou- » peau qui vous est confié. » Or, le Christ donna à Pierre, et par conséquent à ses successeurs, les pontifes romains, le même pouvoir, savoir, de paître immédiatement, de diriger et de gouverner l'Eglise universelle, qui est composée des agneaux et des brebis, c'est-à-dire des pasteurs et du peuple, lorsqu'il lui dit, saint Jean, XXI : « Pais mes agneaux, pais mes » brebis; » et Luc, XXII, 31 : « Simon, Simon, voici que » Satan a demandé à vous cribler comme du froment; mais » j'ai prié pour toi, pour que ta foi ne défaille pas, et que toi, » quand tu seras converti, tu confirmes tes frères, » savoir les apôtres, et enfin lorsque, Matth., XVI, il le constitua la pierre ou le fondement de son Eglise, et qu'il lui promit les clefs avec le pouvoir illimité de lier et de délier. Donc l'autorité de primauté dont jouit Pierre, et par suite le pontife romain, est un pouvoir épiscopal qui s'étend à toute l'Eglise.

C'est pour cela que le pontife romain est appelé çà et là, dans des documents ecclésiastiques fort anciens, *l'évêque des évêques..... le pontife universel..... l'évêque universel..... le pasteur des pasteurs..... le chef des chefs* (1); et ces dénominations et autres semblables prouvent clairement que la primauté pontificale est la même chose que le pouvoir ou l'autorité

(1) Voy. Théoph. Raynaud, ouv. cit., *Couronne d'or;* on y trouve un nombre presque infini de titres de ce genre; dans Sirmond, ouv. aussi cité, *des Eglises suburbicaires*, c. 5, œuv., t. IV, col. 32; Théodore Studite, dans sa lettre à Léon III, appelle le pontife romain *le pasteur principal de l'Eglise universelle qui est sous le ciel;* et cela parce que, comme le fait observer au même endroit Sirmond, les évêques de Rome, en qualité de papes, n'ont pas seulement pour diocèse l'Occident, mais l'univers tout entier.

épiscopale qui s'étend sur toute l'Eglise. Ce que Eusèbe d'Emesse, ou l'ancien auteur quel qu'il soit du discours *sur la Fête des apôtres*, déclare formellement, comme nous l'avons vu par les paroles suivantes : « Il lui confia d'abord les » agneaux, puis les brebis; parce qu'il ne l'établit pas seule- » ment (Pierre) pasteur, mais encore le pasteur des pasteurs. » Et avant lui, saint Ambroise, expliquant les mêmes paroles de Jésus-Christ, *pais*, fait observer la distinction que le Christ met entre les agneaux et les brebis; par le nom d'*agneaux*, il entend les peuples, et par celui de *brebis*, il désigne les évêques, disant : « Ce n'est plus, comme en premier lieu, la garde des » agneaux qu'il faut nourrir avec une espèce de lait, qui lui » est confiée; ni celle des jeunes brebis, comme en second lieu, » c'est celle des brebis; comme plus parfait, il lui est enjoint » de garder celles qui sont plus parfaites (liv. X, *sur Luc,* » *n.* 176, *éd. Bénéd.*). » Saint Bernard explique ces paroles absolument de la même manière, tenant à Eugène III le langage suivant : « Ils ont (les évêques) des troupeaux qui leur sont » spécialement assignés; chacun a le sien; pour vous, vous » avez la garde de tous : il n'y en a qu'un seul pour vous. » Vous êtes le pasteur unique, non-seulement des brebis, » mais encore des pasteurs. Vous me demandez comment je » le prouve? Je le prouve par la parole du Seigneur..... *Pais* » *mes brebis* (1). » C'est aussi de cela dont parle le concile de Latran, IV, lorsqu'il fait observer « que l'Eglise romaine, en » vertu d'une disposition spéciale du Seigneur, a la primauté » du *pouvoir ordinaire* sur toutes les autres, en qualité de » mère et de maîtresse de tous les fidèles de Jésus-Christ (2), » et par conséquent des fidèles et des évêques. C'est aussi ce qu'enseigne le concile de Florence, dans le décret cité, par les paroles dont il se sert pour définir « que le pontife romain a » reçu, dans la personne du bienheureux Pierre, le plein » pouvoir de paître, de diriger et de gouverner l'Eglise uni- » verselle (3). »

La pratique constante et perpétuelle des pontifes de Rome confirme d'une manière irréfragable cette même vérité. C'est en effet une chose très-avérée dans l'histoire ecclésiastique,

(1) *De Consider.*, liv. II, c 8, n. 15, éd. Bénéd.

(2) Collect. conc., Veneta Coleti, t. XIII, p. 937.

(3) Act. conc., Hard., t. IX, col. 423

que les pontifes de Rome ont exercé cette autorité, soit pour juger les controverses relatives à la foi qui se sont élevées dans toutes les parties du monde, soit pour fixer la discipline, soit pour recevoir les appels des évêques déposés, soit pour rétablir sur leurs siéges ceux qui en avaient été injustement dépossédés; pour frapper d'excommunication, lorsqu'il en était besoin, les évêques et les patriarches des siéges orientaux (1); pour restreindre la juridiction des évêques en se réservant certains cas (2); pour déposséder de leurs siéges, malgré eux, les évêques, lorsque l'intérêt de l'Eglise ou le besoin des temps l'exigeait (3), ce que l'immortel Pie VII a fait de nos jours pour la France (4); soit enfin pour conduire à bonne fin d'autres très-importantes affaires de ce genre, où l'on voit que les pontifes romains ont usé en tous temps et en tous lieux, d'une manière claire et formelle, du pouvoir dont nous parlons, et qu'ils ont sur l'Eglise universelle.

C'est enfin ce qu'emporte la notion et la nature de l'Eglise elle-même. En effet, si la primauté pontificale ne résidait point dans l'autorité épiscopale, dès lors les évêques n'auraient pas de pasteur et d'évêque, et par conséquent l'Eglise de Jésus-Christ ne serait plus un seul troupeau, ayant un seul pasteur

(1) Certes, nous voyons dans l'histoire de l'Eglise, que plusieurs patriarches de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem furent déposés ou rétablis sur leurs siéges par les pontifes romains. Nicolas I, lettre 8 à l'empereur Michel, rapportée par Hardouin, *Actes des conciles*, tom. V, col. 157, énumère huit patriarches de Constantinople qui ont été déposés par les pontifes romains. Gélase, lettre aux évêques de Dardanie (Collect. conc., Ven. Coleti, t. V, 329), écrit : « Il a condamné (le siége apostolique), par sa propre » autorité, Dioscore, évêque du second siége (d'Alexandrie), et il l'a éloigné » en refusant de souscrire au synode impie. » Jules I, au contraire, rétablit sur leurs siéges Athanase et les autres évêques qui avaient été déposés par le synode d'Orient; le siége apostolique rétablit aussi Flavien, que Dioscore avait déposé dans son conciliabule; il rétablit aussi saint Jean Chrysostôme, qui avait été déposé dans un conciliabule, sur le siége de Constantinople. Gélase parle fort longuement, dans la lettre citée, de ces actes de juridiction exercés par le pontife romain sur les patriarches d'Orient. Bellarmin en rapporte aussi plusieurs autres exemples, *du Pontife romain*, liv. II, c. 28.

(2) Voy. Zaccaria, *Antifébronius*, t. I, c. 5, § 4, et encore *Antifébr. vengé*, t. II, diss. 4, c. 4, §§ 2 et suiv.

(3) Voy. Muzzarelli, diss. : Le souverain pontife peut-il destituer un évêque malgré lui et quoiqu'il s'y oppose, et l'éloigner de son siége, si le bien de l'Eglise le demande, ou un plus grand avantage ? Cette diss. est la quatrième parmi ses *Dissertations choisies*, Rome, 1807.

(4) Voy., ouv. cit., l'ill. Barruel, de la S. J., sur le Pape et ses destitutions, à l'occasion du concordat de 1801, t. II, p. 4, c. 1 suiv., avec les trois conclusions.

visible sur la terre, comme l'a dit Jésus-Christ, saint Jean, X : « Il n'y aura qu'un seul troupeau et un seul pasteur; » il y aurait dans ce cas autant de pasteurs que d'évêques, sans qu'ils fussent gouvernés par un seul pasteur suprême. De là l'unité de foi et de gouvernement établie par Jésus-Christ disparaîtrait, s'évanouirait ; ce serait autant de membres sans chef pour les diriger; ils ne constitueraient par conséquent plus un corps ou une personne morale, à l'*instar* d'un individu vivant; et l'Eglise universelle, dans ce cas, manquerait évidemment, pour constituer son unité, de ce qui se trouve dans quelque église particulière que ce soit. Car, d'après saint Cyprien, l'Eglise « c'est » le peuple uni au prêtre qui est à sa tête, et le troupeau qui » est attaché à son pasteur (1); » donc, de même que l'unité d'une église particulière dépend de l'unité de l'évêque, de même l'unité de l'Eglise universelle dépend de l'unité de l'évêque suprême et universel; autrement, comme le dit saint Jérôme : « Il n'y a pas d'Eglise, s'il n'y a pas de prêtres (2), » savoir, d'évêques pour la gouverner, et par suite d'évêque suprême pour présider à l'Eglise universelle. Autrement il y aurait des églises particulières, mais il n'y aurait jamais d'Eglise universelle, d'Eglise une, puisque, sans évêque universel, il n'y a pas d'Eglise universelle (3).

Donc, soit que l'on interroge l'Ecriture, soit que l'on tienne compte de la tradition constante de l'Eglise, comme aussi de la pratique perpétuelle et non interrompue des pontifes romains, comme enfin de la nature et de la constitution de l'Eglise, ce que nous avons proposé en commençant est constant, savoir, que l'autorité que le pontife romain a de droit divin est une

(1) Lett. 69, éd. cit., p. 123. Saint Cyprien, après avoir cité les paroles de Pierre, saint Jean, VI : « Maître, à qui irons-nous? Vous avez les paroles de » la vie éternelle, et nous, nous croyons et nous savons que vous êtes le Fils » du Dieu vivant. » Il ajoute : « Pierre parle là de celui sur qui doit être » bâtie l'Eglise, enseignant par ce nom d'église et démontrant que, quoique » la foule revêche et contumace de ceux qui ne veulent pas obéir se sépare, » l'Eglise pourtant ne se sépare pas du Christ, et que ceux-là sont l'Eglise qui » sont unis au prêtre, que c'est le peuple ou le troupeau uni au pasteur. »

(2) Dialogue cont. Lucif., n. 21.

(3) C'est aussi à cela que se rapporte ce que saint Optat écrit sur le Schisme des donatistes, liv. II : « L'Eglise regarde, comme ses membres réels, les » évêques, les prêtres, les diacres, les ministres et la foule des fidèles ; » édit. Albaspin, p. 53. Et si tous ces évêques, ces prêtres, ces diacres, ces ministres et ces fidèles n'étaient que soumis à un seul et même évêque, ils ne constitueraient pas une seule église.

autorité épiscopale, qui s'étend sur tous les fidèles de Jésus-Christ, même sur les évêques (1).

Objections.

I. *Obj.* 1. Si la primauté était du même genre que l'autorité épiscopale, elle serait en contradiction avec elle-même, parce qu'elle serait en même temps circonscrite et indéfinie; 2. elle serait en contradiction avec celle des autres évêques, puisqu'elle serait en même temps égale et supérieure dans le même genre à cette autorité. 3. Ajoutez à cela que saint Grégoire-le-Grand a proscrit le nom d'*évêque universel* ou *œcuménique*, comme une expression blasphématoire, et qu'il l'a repoussé et pour lui et pour Jean le Jeûneur (2). 4. En outre, tous les évêques possèdent *solidairement* avec le pontife, sans préjudice de sa primauté, le même épiscopat et la même autorité épiscopale, d'après cet adage connu de saint Cyprien : « L'épiscopat est un, » et chaque évêque en tient solidairement une partie (livre » *Unité de l'Eglise*, éd. cit., p. 93); » 5. par conséquent, ce saint martyr, pour exclure cette autorité du pontife romain sur les autres évêques, disait au concile de Carthage : « Per- » sonne parmi nous ne s'est donné pour l'évêque des évêques, » ou n'a contraint tyranniquement ses collègues par la terreur » à lui obéir (3); » 6. marchant sur les mêmes brisées, saint Jérôme écrivait à Evangel : « Si on demande quelle est l'au- » torité la plus grande, celle qui s'étend sur l'univers est plus » grande que celle qui ne s'étend que sur la ville. Quelque » part que soit l'évêque, que ce soit à Rome, à Eugubium, à » Constantinople, etc., son mérite est le même, et il est » revêtu du même sacerdoce (édition Vallarsi, lettre 146.) » 7. Aussi, autrefois, non-seulement on appelait les évêques *papes*, mais on les appelait même *successeurs de Pierre* (4), pour indiquer que leur dignité épiscopale est identique à celle du pontife romain. Donc :

(1) Voy. à ce sujet Bolgeni, ouv. cit., *l'Episcopat*, t. I, c. 4, art. 1; Zaccaria, *Antifébronius*, t. II, diss. 2, c. 2 et 3, comme aussi *Antifébr. vengé*, t. II, diss. 4, c. 4, comme aussi le card. Orsi, Puissance du pontife romain sur les conciles œcuméniques, Rome, 1740, part. II, liv. VII, c. 5.

(2) Liv. V, lett. 43, à Euloge, évêque d'Alexandrie, édit. Bénéd., et lett. 18, à Jean, évêque de Constantinople.

(3) *Sententiæ episcop.*, 87, *de hæret. baptiz.*, ibid., p. 329 et suiv.

(4) Tel, entre autres, saint Gaudence de Brescia, qui appelle saint Ambroise

Rép. 1. *N.* Car lorsque nous affirmons que le pontife est l'évêque universel, et qu'il est aussi l'évêque particulier de Rome, nous disons par là seulement que le pontife exerce dans l'Eglise particulière de Rome une autorité qu'il peut exercer, et qu'il exerce réellement, selon qu'il en est besoin, sur chacune des églises du monde, avec cette différence pourtant, que comme l'Eglise de Rome n'a pas d'autre évêque que le pontife, il n'observe pas pour le gouvernement de cette église les mêmes règles, les mêmes mesures que pour l'administration des autres, afin de laisser intacte la juridiction des évêques ; il l'administre comme les évêques administrent les paroisses qui sont soumises à leur juridiction (1). Et dans ce sens il n'y a pas de conflit entre la primauté et l'autorité épiscopale.

Rép. 2. *N.* Ces deux choses s'accordent parfaitement entre elles et ne se contredisent nullement, pourvu que l'on n'oublie pas que l'égalité des évêques avec le pontife consiste dans le caractère et la dignité épiscopale, pendant que la primauté consiste dans l'extension des limites. Ajoutez à cela que les évêques, dans l'exercice de leur pouvoir, sont soumis au pontife romain, pendant que le pontife romain n'est entravé par aucune autorité ; sauf cette loi générale, il doit exercer son pouvoir pour l'édification et non pour la destruction (voy. ibid., p. 376 suiv.).

Rép. 3. *D.* Saint Grégoire-le-Grand proscrivit le nom d'*évêque universel*, à cause du sens mauvais qu'on pouvait lui donner, et parce qu'il craignait légitimement que les Grecs en abusassent, *C.* en lui-même et comme si ce qu'il exprime ne convenait pas au pontife romain, *N.* Tout le monde sait quel était le but des évêques de Constantinople : c'était de se soustraire entièrement à l'autorité du pontife romain, au point que Phocas lui-même dut comprimer leur audace et la refréner (2). Ils étaient déjà vivement persuadés que la primauté d'un siége quelconque dépendait de la dignité de la ville et de l'empire, et de son étendue. Donc, comme l'empire d'Occident venait de

le successeur de Pierre, serm. sur le jour de son ordination, qui est numériquement le 16e, édit. de Bresc., 1738, p. 334.

(1) Voy. ce qu'écrit sur ce point Muzzarelli, diss. cit., 4 : « Le souverain pontife, etc., » p. 352.

(2) Voy. Sirmond, dans la Censure de la seconde dissert. des églises suburbicaires, c. 2, édit. cit., œuv., t. IV, col. 29.

disparaître à la suite des incursions des barbares, et que celui d'Orient prenait sa place, les évêques de Constantinople poussèrent l'arrogance à tel point que, loin de se contenter de la prééminence qu'ils affectaient sur les patriarchats d'Antioche et d'Alexandrie, ils poussèrent leurs prétentions jusqu'à vouloir soumettre à leur juridiction le siége romain lui-même, si la chose eût été possible. L'issue prouva que les appréhensions que l'on avait conçues étaient fondées (1). C'est donc à juste titre que saint Grégoire-le-Grand repoussa de toutes ses forces, pour étouffer la mauvaise semence, la dénomination d'*évêque œcuménique*. Comme Grégoire l'avait interdit à Jean, il était sage de ne pas se l'attribuer à lui-même, quoiqu'il convienne qu'en droit il peut la prendre (2). En attendant, pour donner un éclatant exemple d'humilité, saint Grégoire commença à s'appeler dès lors *le serviteur des serviteurs de Dieu*, au rapport de son biographe (3).

(1) Comme on le voit par le schisme de Photius, renouvelé par Michel Cérulaire. Ce schisme était depuis longtemps en germe dans l'église de Constantinople, comme on le voit très-clairement par la conduite des évêques qui occupèrent ce siége, et par les actes des conciles. Voy. Chrét. Loup, Scholies sur le 3e conc. du 1 concile de Constantinople, et sur le can. 28 du conc. de Chalcédoine, où il en expose très-clairement le principe, la progression, et enfin le funeste dénouement.

(2) En effet, saint Grégoire dit formellement, lettre citée, 18, liv. V: « N'est-ce » pas, comme votre fraternité le sait, le saint concile de Chalcédoine qui a » donné aux pontifes de ce siége apostolique, que j'occupe par la grâce de » Dieu, pour les honorer, le titre d'*universel?* Aucun d'eux, pourtant, n'a » voulu le prendre; pas un d'entre eux n'a pris ce nom téméraire, de peur » que s'il venait à se glorifier du degré du pontificat, il ne semblât dénier » cette gloire à tous les frères. » Il redit à peu près la même chose, lettre 43. Voici dans quel sens le saint pontife repoussait cette dénomination, et la qualifiait de téméraire et de profane : c'est à cause du mauvais sens dans lequel on pouvait la prendre. Au reste, 1° saint Grégoire ne repousse pas ce titre en lui-même et tel que le concile de Chalcédoine l'offrit, ou plutôt tel qu'il est formulé dans les lettres supplicatoires qui furent lues à la troisième session de ce concile, comme on le voit par la lettre 20, liv. V; 2° il revendique constamment lui-même, pour le pontife romain, ce que signifie ce titre, lorsqu'il l'appelle *le chef de la foi, par lequel l'état des membres demeure entier*, comme dans la lettre 37, liv. XIII; lorsqu'il dit ouvertement que son pouvoir s'étend sur les évêques d'Orient qui sont soumis aux autres patriarches, comme on le voit par la lett. 66, liv. VI; lorsqu'il affirme que c'est le pontife romain qui juge les causes des primats, comme on le voit par la lettre 59; lorsqu'il s'attribue le droit de réformer les sentences des autres évêques, comme lett. 29, liv. X; lorsqu'il affirme que le pontife de Rome est chargé de gouverner toutes les églises, lorsqu'en parlant du siége de Rome, il dit : « Je ne sais pas quel est l'évêque qui ne lui est pas soumis, » tel que lett. 59, liv. IX, etc., etc. Voy. de Siméon, ouv. cit., *Pouvoir judiciaire du pontife de Rome*, c. 4, § 2; et Noël Alex., diss. 4, sur le 1er siècle.

(3) Bolland., tom. II, mois de mars, dans la Vie écrite par Jean Diacre,

Rép. 4. *D.* L'épiscopat est un en raison de son origine, de sa nature et de son identité, *C.* en raison de l'autorité et de la juridiction, *N.* Que telle ait été la pensée de saint Cyprien dans l'adage si souvent objecté, ce qui le prouve, c'est que le saint martyr l'a mis en avant pour établir inébranlablement la primauté, pour en déduire l'unité de l'Eglise catholique. Il affirme, en conséquence, que l'épiscopat est un par son origine et son principe, en tant que tous les épiscopats particuliers découlent de l'épiscopat de Rome comme de leur source, qu'ils sont attachés à lui comme à leur principe, et qu'ils ne constituent avec lui qu'un seul corps pastoral, et qu'ils ne forment qu'un épiscopat universel, dont le pontife de Rome possède la primauté. C'est aussi à cela que se rapportent les comparaisons dont saint Cyprien se servait au même endroit, de *plusieurs rameaux* formant un seul arbre, de *plusieurs ruisseaux qui sont un à leur source* (1); et il affirme que les hérésies et les schismes ne sont venus que « de ce qu'on n'obéit pas au » prêtre de Dieu, de ce que l'on ne voit pas pour le moment » un seul prêtre dans l'Eglise, et de ce que l'on n'imagine pas » pour le moment un seul juge remplaçant Jésus-Christ; et » que si l'ensemble des frères lui obéissait conformément aux » enseignements divins, personne ne s'élèverait contre le » collége des prêtres (2). » C'est ce qui fait que chaque évêque tient fermement une partie de cet épiscopat universel et individuel, non pas que la dignité et la juridiction de tous les évêques soit la même que celle du pontife de Rome, mais en raison de l'ordre et du caractère épiscopal, qui de soi est indivisible et est imprimé tout entier dans chacun d'eux (3).

Rép. 5. *N.* Car dans les paroles citées, saint Cyprien n'a pas eu l'intention d'exclure l'autorité du pontife romain; son unique intention a été d'exprimer par là qu'il laissait une

liv. II, c. 1. Or, on voit, par cette Vie, comme par celle dont les éditeurs bénédictins enrichirent, t. IV, ses œuvr., et par les écrits de saint Grégoire, si ce souverain pontife exerça cette autorité sur l'Eglise universelle d'Orient et d'Occident, oui ou non.

(1) Lett. 45, à Corneille, édit. Bénéd., p. 59.

(2) Lettre 55, au même Corneille, p. 82.

(3) Certes, le même saint martyr dit, lett. cit., 55 : « Une partie du trou» peau est confiée à chacun des pasteurs; » et il y explique lui-même très-clairement son adage. Mais on peut voir, pour ce texte, ce que nous en avons dit, *Traité de la vraie religion*, part. II, prop. 5, col. 205 suiv. Voy. aussi Ballerini, ouv. cit., *Force et raison de la primauté*, c. 13, § 3, n. 10 suiv.

liberté pleine et entière aux suffrages des évêques sur la validité du baptême conféré par les hérétiques (1). Et si, comme il en est qui le prétendent, le saint martyr voulait faire allusion à Etienne, pontife de Rome, ce n'est pas son pouvoir qu'il attaque, c'est, comme il le pensait à tort, l'abus de ce pouvoir qu'il condamne, parce qu'il avait menacé d'anathème tant d'illustres évêques pour une question de discipline qui n'était pas encore parfaitement élucidée (2).

Rép. 6. *D.* Les évêques ont tous le même mérite et le même sacerdoce, *C.* le même pouvoir et la même juridiction, *N.* Saint Jérôme, comme nous l'avons dit, affirme seulement la première de ces choses, en raison de l'ordre et du caractère; mais il n'a jamais dit la seconde, il a même partout enseigné le contraire (3).

Rép. 7. *N. Conséq.* On n'attribuait pas seulement, en effet, l'ancien titre de *pape* ou de *père* aux évêques, mais encore parfois on l'attribuait aussi aux prêtres (4), comme de nos jours on le donne aux prêtres réguliers, sans qu'on puisse pour cela en inférer quelque chose pour établir l'égalité entre les prêtres et les évêques. Et on a quelquefois appelé les évêques les successeurs de Pierre, parce qu'il leur incombe une partie de la sollicitude confiée à Pierre; soit aussi parce que Pierre est, comme nous l'avons dit, la source et le principe

(1) Voy., pour ces passages et autres semblables de saint Cyprien, Noël Alex., diss. 4, sur le siècle I, § 4, obj. 2, où il les discute longuement. Saint Augustin en avait déjà parlé, liv. III, *du Baptême*, ch. 3. Voy. aussi le card. Orsi, liv. III, *Autorité des pontifes de Rome*, liv. III, c. 3, art. 1.

(2) Voy. Baronius, ann. 258, n. 42 suiv., avec la critique de Pagius, sur l'ann. 256, et, d'après Baronius, 259; voy. aussi Gerdil, *Esame dei motivi*, etc., part. II, art. 6, œuv. t. XIV.

(3) Voy. Noël Alex., pass. cité. Certes, le sens du passage objecté, de saint Jérôme, découle tout naturellement du but qu'il se propose, qui est de réprimer l'audace des diacres de l'Eglise romaine, qui se mettaient au-dessus des prêtres, s'appuyant sur je ne sais quelle coutume en vigueur dans l'Eglise de Rome. En conséquence, pour comprimer cette audace, saint Jérôme emploie un style véhément et réfute leurs vaines prétentions, qui s'appuyaient sur la majesté et l'autorité de l'évêque de Rome, et qui fait qu'ils se mettaient au-dessus des prêtres des autres diocèses. C'est pourquoi saint Jérôme enseigne justement que tous les évêques, par leur condition et leur caractère d'évêques, sont égaux, et que leur dignité intrinsèque ne dépend pas de la plus ou moins grande étendue des villes ou des églises.

(4) Voy. Bingham, *Origines ou antiquités ecclésiastiques*, liv. II, c. 12, § 7, et c. 19, § 14; et Théoph. Raynaud, ouv. cit., *Couronne d'or*, au mot *Pape*, où il fait observer que ce nom a été donné parfois non-seulement aux prêtres, mais même aux clercs des ordres inférieurs.

de l'ordre ecclésiastique, comme aussi du pouvoir qui découle à sa manière sur tous les évêques (1). On doit expliquer de la même manière l'appellation de *vicaires du Christ*, qui fut parfois appliquée aux évêques et même aux prêtres, en tant que dans leur ministère ils représentent Jésus-Christ (2).

II. *Obj.* 1. L'épiscopat universel du pontife de Rome une fois établi, les autres évêques ne seraient plus que ses vicaires et ses ministres, et c'est là renverser la hiérarchie ecclésiastique établie de Dieu. 2. Le pouvoir ordinaire du pape sur les diocèses étrangers pourrait facilement exciter des troubles, des discussions, des scandales, et le mépris des pasteurs légitimes. 3. Il est impossible, en outre, que le seul pontife de Rome puisse bien pourvoir aux besoins de l'Eglise universelle répandue sur tout le globe. Et Bellarmin n'est pas contraire à ce sentiment, lui qui se demande s'il serait plus avantageux qu'un seul roi fût placé à la tête de l'univers? Or, il résout cette question négativement, puisqu'il est impossible qu'un seul et même prince pourvoie sans injustice, par ses ministres, au gouvernement de peuples si multiples et si divers (3).

Rép. 1. *N. Séquel.*, puisque l'épiscopat universel que nous revendiquons pour le pontife de Rome, loin d'exclure les épiscopats particuliers, les suppose bien plutôt. Le pontife de Rome, en effet, ne gouverne pas l'Eglise par les évêques comme par ses délégués et ses vicaires, mais il les établit comme autant de chefs jouissant du pouvoir ordinaire, pour le bien de chaque église particulière, bien que dans l'exercice de ce pouvoir ils soient pour conserver l'unité de foi comme de communion, convenablement soumis au siége de Rome. Le pontife romain ne fait intervenir son autorité que lorsque le bien de quelque diocèse ou de l'Eglise générale le demande (4).

Rép. 2. *N.* La prééminence du pontife romain sur les autres évêques, comme leur subordination envers lui, n'entraîne, comme nous l'avons dit et prouvé, ni conflit des droits, ni luttes, ni scandales, ni mépris. Car, de même qu'il y a un grand nombre de paroisses dans un diocèse, que chacune

(1) Voy. le même Raynaud, ibid., au mot *Successeur de Pierre.*

(2) Voy. Noël Alexand., diss. cit., obj. 4.

(3) *Du Pontife rom.*, liv. I, c. 9, n. 71.

(4) Voy. Ballerini, Défense de l'autorité du Pontife romain contre l'ouvrage de Just. Febronius, c. 3, n. 3 et suiv.

d'elles a son pasteur propre, personne pourtant ne nie que l'évêque n'ait un pouvoir immédiat et direct sur chacun de ses diocésains, sans que l'on craigne pour cela aucun trouble, non plus qu'il n'y en a pas à craindre pour le cas présent.

Rép. 3. *N.* En effet, il en est tout autrement pour le gouvernement ecclésiastique; car là, quoiqu'il y en ait un qui exerce la primauté, chaque diocèse néanmoins a son propre évêque qui administre, non pas en vertu d'une autorité précaire, mais bien en vertu de son autorité propre et ordinaire; et les évêques, comme nous l'avons dit, ne sont pas les simples ministres du pape, ils sont de véritables princes. L'expérience de tant de siècles prouve que ce mode de gouvernement est on ne peut plus avantageux. Il est inutile que toutes les provinces soient gouvernées d'après les mêmes lois civiles; le gouvernement de l'Eglise demande seulement que les fidèles professent la même foi, qu'ils aient les mêmes sacrements, ce qui ne peut avoir lieu qu'autant qu'ils ne constituent, pour ainsi dire, qu'un seul peuple sous un seul prince (1).

PROPOSITION II.

Le pontife romain, en vertu de sa primauté, jouit d'une autorité suprême sur tous les évêques, même réunis en concile général.

Cette proposition, comme les propositions suivantes, découle tout naturellement de la doctrine que nous avons établie jusque-là. Avant néanmoins d'en venir à prouver la proposition que nous avons posée, nous pensons qu'il est nécessaire, pour mieux faire connaître l'état de la question, de faire quelques observations préalables.

Et 1. nous ferons observer que l'objet de cette controverse, c'est l'autorité suprême, ou, comme on l'appelle, la *supériorité*

(1) Voy. Bellarm., pass. cit., n. 58. Ce serait ici le lieu d'examiner ce que Guillaume Palmer, ouvr. cit., part. VII, chap. 4, p. 506 suiv., apporte pour prouver que le pontife romain n'a pas de *droit divin* de juridiction sur l'Eglise universelle, et qu'en outre le pontife romain ne jouit pas de *droit divin* de cette même juridiction ordinaire sur les autres évêques, bien que toutes les raisons qu'il fait valoir aient été en grande partie réfutées par nous jusque-là, et que nous les réfuterons aussi à mesure que l'occasion s'en présentera, ce qui fait que nous nous contenterons de ce que nous venons de dire pour le moment, d'autant mieux que les docteurs catholiques l'ont réfuté depuis longtemps, en combattant Launois et Dupin, vu qu'il ne dit rien de nouveau.

ou la prééminence du pontife romain, certain, légitime et vivant sur le concile général, et non du pontife illégitime, douteux (1) ou mort.

2. Nous ferons observer qu'il ne s'agit point ici du concile œcuménique présidé par le pape en personne ou par ses légats, et qu'il a confirmé lui-même; exposée dans ce sens, cette thèse n'aurait pas de sens; ce serait absolument comme établir que la force que les décrets des conciles tirent de son approbation lui est supérieure, ainsi que nous le démontrerons bientôt. Que si les décrets des conciles, confirmés par l'autorité pontificale, ont la force, comme il en est qui le pensent, d'obliger le pontife lui-même, cela ne vient pas de leur puissance intrinsèque, si je puis ainsi m'exprimer, mais bien d'une puissance extrinsèque, savoir, d'un droit plus élevé, du droit naturel et divin, comme l'expliquent ceux qui admettent ce sentiment (2); car les autres pensent que les canons et les décrets de discipline, même des conciles œcuméniques, dont il est ici uniquement question, n'ont jamais de puissance *coactive*, mais seulement une puissance *directive* sur les pontifes (3). C'est pourquoi la controverse a pour objet la supériorité relative du pontife romain pris à part, sur le concile pris aussi à part; car telle est la manière dont le propose Noël Alexandre, partisan acharné de l'opinion de la supériorité du concile sur le pontife (4); car les partisans de cette opinion pensent que le pontife romain est d'institution divine, supérieur aux évêques ou aux églises prises chacune en *particulier*, mais que les évêques ou les églises, prises collectivement, soit réunis en concile, soit hors d'un concile, sont supérieurs au pontife romain; ils soutiennent même que le

(1) Dans ce cas, ce que le concile aurait à faire, ce serait d'examiner les qualités et les conditions de l'élection, sans détriment aucun de l'autorité pontificale, sur laquelle, comme nous le verrons, le concile ne peut rien.

(2) Tel Ballerini, ouv. int. *de la Puissance ecclés.*, c. 3.

(3) Voy. Bolgeni, ouv. cit., c. 4, art. 2, surtout le cardinal Orsi, ouv. int. *Autorité du pontife romain*, liv. VII, c. 4 suiv., où il développe tout au long cette preuve.

(4) Diss. 4, siéc. XV et XVI, art. 3, § 3; parlant des décrets des sess. IV et V du concile de Constance, il s'efforce de démontrer, contre Schelstrate, qu'il est question, dans ces décrets, du *pontife romain pris en dehors du concile*, et auquel ce même pontife ne voudrait pas *prêter son concours et obéir à ses prescriptions;* il *traite* même, qui plus est, le sentiment contraire de *plaisant* et de *ridicule*. Voy. aussi Bellarmin, *de l'Eglise et des conc.*, liv. II, c. 13, n. 4 et suiv., avec les pièces justificatives d'Ebermann.

concile général peut contraindre le pontife romain à garder les décrets disciplinaires, et qu'en outre ils peuvent déposer le pontife qui refuse de s'y soumettre.

La question ainsi exposée, il paraît presque superflu de pousser plus loin les recherches, puisqu'il est impossible, d'après les promesses de Jésus-Christ, soit que le chef soit séparé du corps de l'Eglise, ou que l'Eglise soit un jour séparée de son chef, et qu'ils soient opposés l'un à l'autre; car, autrement, l'Eglise ne pourrait pas subsister : elle disparaîtrait. Un corps sans tête n'est en effet qu'une aggrégation acéphale et sans vie de membres divers, pendant qu'un chef sans corps est quelque chose de monstrueux (1). Néanmoins, comme cette liberté d'opinions engendre une foule d'inconvénients, qu'il en découle des schismes, que le respect dû au vicaire de Jésus-Christ en souffre, d'autant que c'est pour les perturbateurs un moyen de créer au pontife romain des désagréments, de susciter des troubles dans l'Eglise de Dieu, c'est pourquoi nous avons pensé qu'il ne fallait point du tout la passer sous silence (2).

Il y a beaucoup de théologiens qui ont de la peine à ne pas taxer d'hérétique l'opinion des gallicans sur la supériorité d'autorité du concile général (3); il en est, au contraire, qui

(1) On voit, par cette seule observation, combien cette question est futile, car elle ne passera jamais à l'état pratique. Voy. Lettres sur les quatre articles du clergé français, traduites du français par le P. Ant.-François Orioli, min. conv. (maintenant cardinal de l'Eglise romaine), Rome, 1818; du card. Laurent Litta, lett. 14 suiv. Voy. aussi Pierre de Marca, *De concord.*, liv. III, c. 7.

(2) Nous établissons plutôt cette proposition contre ceux qui abusent de cette opinion que contre le clergé gallican. Car tout le monde sait que le clergé gallican est étroitement attaché au siége apostolique, et que, dans la pratique, il s'est en tout temps montré et se montre très-soumis à ce siége, au point qu'il est à peine question du second. Son zèle à propager la foi catholique a toujours brillé du plus vif éclat. Et, pour ne pas parler des autres, les deux institutions qu'elle a enfantées, dans ces derniers temps, *l'Œuvre de la propagation de la foi*, née à Lyon en 1820, *et celle de la conservation de la foi en Europe*, fondée à Paris en 1839, et qui produisent des fruits si heureux, seront toujours un ornement et un titre d'honneur pour cette église. Mais les réfractaires et les contumaces, qui se trouvent partout, empruntent au clergé gallican cette doctrine seule, sans lui emprunter son zèle pour la religion, sa vertu et son obéissance, pour créer des embarras au siége apostolique, et couvrir comme d'un voile leur opiniâtreté. C'est pour cela que j'entreprends de défendre la véritable doctrine, d'autant mieux que *tous les hérétiques de ces temps-là la défendent*, comme le dit Bellarmin, pass. cit., c. 14, et la soutiennent *mordicus*.

(3) Bellarmin, ouv. cit., c. 17, après avoir posé cette proposition : « Le

affirment que l'économie entière de l'Eglise dépend de cette opinion des gallicans (1), et qui rejettent, comme un paradoxe, la doctrine des théologiens les plus exacts sur la puissance suprême du pontife de Rome (2). Il en est enfin qui relèguent cette question parmi les questions oiseuses que l'on agite dans les écoles (3). Sans nous attacher à aucune de ces diverses opinions, poursuivant la voie que nous nous sommes tracée, voici en quels termes nous établissons notre proposition.

Il est positif, d'après la proposition précédente, que la nature de la primauté du pontife romain est une autorité épiscopale qui s'étend sur toute l'Eglise; nous en concluons donc à juste titre : « La primauté du pontife romain fait qu'il jouit » d'une autorité suprême sur tous les évêques de l'Eglise » catholique, même réunis en concile général; » ou : « Le » pontife romain jouit d'une autorité suprême d'institution

» souverain pontife est simplement et absolument au-dessus de l'Eglise universelle et du concile général, et qu'il ne reconnaît pas de juge sur la » terre, » ajoute : « Cette (proposition) *est presque de foi.* »

(1) Tel Dupin, *Ancienne discipline ecclés.*, tom. II, pag. 117, et, d'après lui, Spitz, *Nouvelle collect. de diss. sur le droit ecclés.*, vol. I, pag. 204. « En » effet, disent-ils, si le pontife romain est supérieur aux conciles, c'en est » fait de la liberté de l'Eglise, les conciles perdent leur autorité, les canons » sont sans puissance, tout est soumis à l'arbitraire d'un seul pontife; et si » on admet une fois cela, il est impossible de défendre les libertés de l'église » gallicane. » Tel aussi Schroeckh, *Histoire de l'Eglise chrétienne*, partie V, page 456; il s'imagine aussi que la discipline et la hiérarchie de l'Eglise dépendent de la détermination de cette question. Voy. Roskovany, *Primauté du pape*, 76.

(2) C'est là la raison pour laquelle certains rédacteurs des Ephémérides théologiques, publiées à Tubingue, 1822, p. 687, ont censuré l'illustre comte de Maistre, et même, qui plus est, Droste-Hülshoff, ouv. intit. *Principes de droit canon*, t. II, p. 158, dit qu'il sait, *de science certaine*, que le même comte de Maistre est classé, par *certains théologiens romains, au nombre des théologiens hérétiques*. Pour moi, je ne sais pas quels sont les théologiens romains desquels cet auteur l'a appris; mais je présume qu'il a en vue certains théologiens infectés de jansénisme; pour moi, je sais, *de science certaine*, que les ouvrages du comte de Maistre sont en haute estime à Rome, et même, qui plus est, que le livre *du Pape* et les autres ouvrages de ce même auteur ont été traduits du français en italien, et imprimés avec les notes de l'illustre Marchetti. Isidore Guzmiez, *Théol. chrét. fondam.*, p. 348, l'a critiqué d'autant plus sévèrement, que, contrairement à *la notion exacte de l'Eglise chrétienne et au sentiment commun*, il a défendu l'opinion *paradoxale* de l'autorité du pontife romain, en tant qu'elle est opposée à l'autorité du concile général. Voy. Roskovany, ouv. cit., § 77.

(3) Tel Scheill, *Crit. comm. Freyi*, part. IV, pag. 717, il dit : « Toute cette » question porte sur une chimère de poil de chèvre. »

» divine, même sur le concile général, en tant que considérée
» en dehors du même pontife de Rome. »

Certes, l'évêque est supérieur au synode diocésain, par la seule raison qu'il est évêque; donc, comme le pontife de Rome est l'évêque des évêques, l'évêque universel, par le fait même, il est supérieur au concile général (1).

De plus : « Jésus-Christ, Matth., XVI, a établi Pierre, et par
» conséquent ses successeurs, comme le fondement de l'Eglise
» universelle ; » donc, à moins de dire que les évêques réunis en concile, ou pris collectivement, sont le fondement de Pierre et son chef, il faut convenir que, même dans un concile général, Pierre, et par conséquent ses successeurs, sont le fondement et le chef de ce même concile, ou, ce qui revient au même, que le pontife romain jouit du pouvoir suprême sur les évêques, même réunis dans un concile, et pris dans leur ensemble.

Ajoutez à cela le sentiment de toute l'antiquité, qui nous apprend que les anciens Pères, comme les conciles, même œcuméniques, ignorèrent complètement la distinction que l'on a faite dans ces derniers temps entre les évêques pris *distributivement* et *collectivement*, distinction qui pourtant est l'unique fondement de la doctrine gallicane. En effet, outre les dénominations que l'antiquité tout entière applique çà et là au pontife romain, et que nous avons énumérées un peu plus haut, *V. G.* de *chef des chefs*, d'*évêque des évêques*, d'*évêque œcuménique*, de *pasteur des pasteurs*, etc., qui dénotent la réunion, on le prouve clairement aussi par les témoignages de ces mêmes Pères, parmi lesquels il nous suffira de citer, comme appartenant à l'église gallicane, les évêques de la province d'Arles, qui écrivirent sans hésiter à saint Léon-le-Grand : « Par le B. Pierre, prince des apôtres, la sainte
» Eglise romaine tient la primauté sur *toutes les églises de*
» *l'univers entier* (2) ; » et saint Bernard, cette lumière de l'église gallicane : « La plénitude, dit-il, du pouvoir sur
» *toutes les églises de l'univers* a été accordée, par une pré-
» rogative particulière, au siége apostolique (3). » Or, le

(1) Voyez Bolgeni, liv. cit., et Zaccaria, *Antifébronius vengé*, pass. aussi cité.

(2) Lett. 65, c. 2, éd. Ballerini, col. 995.

(3) Lett. 131, aux Mil., n. 2, éd. Bénéd., col. 141.

saint docteur prend ici collectivement, et non distributivement, *toutes les églises,* comme on le voit par ce qu'il écrit à Eugène : « Chacun des autres (évêques) ont leur barque; » pour vous, vous êtes député à la garde d'une barque immense, formée *de toutes les autres : c'est l'Eglise universelle* » répandue sur le globe tout entier (1). » C'est par suite de cela que les conciles œcuméniques, dans leurs lettres synodales au pontife romain, l'appellent la *tête* qui préside à tous les membres (2), et le *sommet* qui remplit ce qui manque aux enfants (conc. Chalcéd., ibid., tome II, col. 659); celui à qui la garde de la vigne (de l'Eglise universelle) a été confiée par le Sauveur (ibid., col. 655); comme aussi le faîte (ibid., col. 659), et *l'évêque* de l'Eglise universelle (3), auquel ils font profession d'obéir (ibid., t. III, col. 1438).

Le I concile de Nicée, voulant que les fidèles de Jésus-Christ répandus sur toute la surface du globe célébrassent la pâque le même jour, chargea le patriarche d'Alexandrie d'informer tous les ans, par lettre, l'Eglise de Rome, du jour où elle tombe, afin que, par son *autorité, elle obligeât tous les membres de l'Eglise universelle* à la célébrer partout le même jour, sans exception aucune (4). Les Pères du concile d'Ephèse avouèrent qu'ils avaient *été convoqués par les lettres de Célestin* pour déposer Nestorius (5). C'est enfin à cela que se rapportent les paroles que nous avons citées plus haut, soit du concile IV de Latran, qui établit la puissance pleine et ordinaire du pontife romain sur toute l'Eglise, soit du concile de

(1) *De consid.,* liv. II, c. 8, n. 16, ibid., col. 428. Ce chapitre tout entier mérite d'être lu.

(2) Tel le concile de Chalcéd., Hard., *Act. conc.,* t. II, col. 655, et encore, III conc. Constantinople, ibid., t. III, col. 1459.

(3) Conc. Constantinople III, lett. à Agathon, ibid., t. III, col. 1438.

(4) Tel saint Cyrille d'Alexandrie, *Prologue du cycle de XCV*, rapporté par Eloi Bucher, S. J., ouv. intit. *Science des temps,* commentaire sur Victor d'Aquilée, etc., Anvers, 1639, pag. 481, où on lit ce qui suit, n. 2 : « Donc, » comme la règle de la pâque troublait l'univers par ces dissensions et autres » semblables : du consentement des saints du synode de l'univers entier, il » a été décrété que, comme l'église d'Alexandrie était très-avancée dans cette » science, elle avertirait tous les ans, par lettre, l'Eglise de Rome à quelles » calendes ou à quelles ides, à quelle lune il faut célébrer la pâque, afin » que celle-ci, *en vertu de son autorité apostolique sur toute l'Eglise,* fît » connaître à tout l'univers, *sans exception,* le jour indiqué pour la célébrer. » Il était impossible d'exprimer plus formellement l'autorité coactive de l'Eglise de Rome sur l'Eglise universelle.

(5) Voy. Hardouin, *Act. conc.,* t. 1, col. 1412.

Florence, qui définit que Notre-Seigneur Jésus-Christ lui a donné plein pouvoir de paître, de régir et de gouverner *l'Eglise universelle*.

Tant s'en faut donc que les Pères et les conciles aient admis cette distinction entre l'autorité suprême du pontife sur toutes les églises et les évêques pris isolément, et l'autorité suprême des églises ou des évêques réunis, et par conséquent des conciles généraux sur le pontife; ils l'anéantissent bien plutôt par des expressions et des faits patents (1). Certes, quoique le pontife romain s'opposât seul au canon 28 du concile œcuménique de Chalcédoine, ce canon fut sans effet aucun (2). Tant s'en faut, en outre, que les conciles généraux se soient arrogé le pouvoir de contraindre le pontife ou le droit de le juger, que le concile œcuménique VIII a expressément statué le contraire; voici en effet ce qu'il porte, act. X, can. 13 : « Si, un » *concile œcuménique étant réuni*, il y a quelque controverse » relative à l'Eglise de Rome, il sera permis de la consulter » sur ce point, avec toute la déférence et le respect possible, » d'en admettre la réponse, de s'aider de son appui, ou de » l'appuyer, sans qu'il soit jamais permis d'élever impudem- » ment la voix contre le sentiment des pontifes de l'antique » Rome (3). » Donc, à plus forte raison, le concile général ne pourra pas déposer le pontife romain. Comment, en effet, un concile œcuménique, ou toute autre puissance sur la terre, pourra-t-il ravir au pontife cette primauté qu'il ne tient ni ne peut tenir d'aucune puissance humaine, et que Dieu lui a conférée immédiatement lui-même?

Notre thèse tire une force nouvelle de l'origine tout-à-fait

(1) C'est ce qu'a vu, par les seules lumières de la raison, le protestant Mosheim, lui qui dit, *Diss. sur les appels des gallicans au concile général*, « que ces appels ruinent l'unité visible de l'Eglise. » Cette diss. se trouve parmi ses *Dissertations pour l'histoire ecclésiastique*, Altona, 1739, tome I, pag. 612; il réfute cette distinction, disant : « Ce qu'ils disent que le pontife » préside à toutes ou chaque église particulière, et qu'il ne préside pas à » l'Eglise universelle, me paraît être la même chose que si quelqu'un affirmait » que la tête gouverne les membres, mais que le corps n'est pas composé des » membres, ou que toutes les villes, les cités et les domaines sont soumis au » roi, mais que la province qui les renferme ne l'est pas. »

(2) Voy. sur ce point Noël Alex. lui-même, qui, diss. cit., 4, siècle I, § 4, rép. à la 8e obj., avoue franchement que ce canon n'a aucune valeur, en tant que saint Léon-le-Grand l'a réprouvé; aussi les Grecs eux-mêmes l'ont retranché de leurs manuscrits. Voy. aussi Roncaglia, Remarq. sur cette diss. 4, siècle XV, XVI, Noël Alex., § 9.

(3) Collect. conc., Veneta Colcti, t. X, col. 879.

récente de l'opinion de nos adversaires. C'est en effet au concile de Pise, réuni pour éteindre le schisme d'Occident, que se manifesta pour la première fois l'opinion des gallicans, et cette proposition de la supériorité du concile sur le pontife ne fut accueillie qu'avec horreur (1). Mais comme le concile de Pise, loin de remédier au mal, ne fit que l'augmenter, Jean Gerson, chancelier de l'université de Paris, mit encore en avant cette opinion nouvelle au concile de Constance, où elle commença à avoir des partisans, jusqu'à ce que, dans les IV et V sess. du même concile, quoique plusieurs s'y opposassent, et même, comme ils le disent, en vertu de *l'obédience*, de Jean XXIII, en vertu de laquelle le concile était alors réuni, bien que ce même Jean XXIII fût absent et qu'il s'y opposât, elle fut mise en avant, *par mode de constitutions synodales*, pour éteindre le schisme (2); elle fut établie de nouveau par le concile de Bâle, session II (3). Or, depuis ce temps, tous les factieux, les jansénistes, les courtisans, Fébronius, Eybel, la réunion d'Ems, et autres hommes de même trempe, défendirent opiniâtrément cette doctrine nouvelle et contraire à l'antiquité tout entière, et ils exaltèrent même, outre mesure, les décrets de Constance et de Bâle. Ils ne font point attention, en attendant, que ces deux conciles n'étaient point alors œcuméniques; que l'approbation nette et précise de ces décrets, de la part du saint-siége, n'a jamais été bien positive; que ces décrets ne sont point absolus, qu'ils n'ont pour objet que le cas du pontife douteux et le temps de schisme (4); que souvent les pontifes de Rome les ont repoussés (voy. Roncaglia, ibid., § 5); que des théologiens presque sans nombre soutiennent la doctrine contraire (5). Cependant, à entendre quelques-uns de ces doc-

(1) Voy. Ballerini, *de la Puissance ecclésiastique*, c. 5, § 3.

(2) Voy. Matth. Petitdidier, ouv. int. Dissertation historique et théologique où est examiné l'état du sentiment du concile de Constance, etc., traduit du français, Rome, 1731, in-4, c. 4, p. 338 et suiv. J'ai choisi cette édition comme étant plus complète, et renfermant les documents originaux.

(3) Décrets 3 et 4, Hard., *Act. Conc.*, t. VIII, col, 1121.

(4) Voy. Petitdidier, pass. cit., p. 347 et suiv., et Baller., ouv, cit., *de la Puissance de l'Eglise*, c. 7, comme aussi Roncaglia, *Remarques sur les décrets*, sess. IV et V du concile de Constance, vers la fin de la diss. cit., 4, Noël Alexandre, §§ 1 et 3.

(5) Duval, en outre, parlant de l'opinion que nous soutenons ici, dit que » le nombre et l'autorité de ceux qui la soutiennent est si grand qu'elle a » pour elle *l'univers entier*, sauf un *très-petit nombre de docteurs.* » Voy. aussi Zaccaria, *Antifébronius vengé*, t. II, diss. L. c. 5, § 3.

teurs nés d'hier et pleins d'audace, comme s'il n'y avait qu'eux de sages, ils ne considèrent les autres que comme des adulateurs des pontifes, et ils rejettent, comme un paradoxe inouï, une opinion qui s'appuie sur tant de documents anciens, qui a pour base la constitution divine de l'Eglise fondée par Jésus-Christ, qui repose sur les décrets manifestes de tant de conciles œcuméniques, que les docteurs les plus autorisés ont enseignée et qui est commune dans l'Eglise, pour nous jeter à la face leurs décrets réprouvés des conciles de Constance et de Bâle. Tant il est vrai que, dans les choses qui ne plaisent pas, c'est la volonté et non l'intelligence qui choisit!

Objections.

I. *Obj.* L'Ecriture est évidemment favorable à la prééminence du concile sur le pontife; car Jésus-Christ dit, Matth., XVIII, 15, suiv. : « Si votre frère vient à pécher contre » vous..... dites-le à l'Eglise; et s'il n'écoute pas l'Eglise, » regardez-le comme un païen et un publicain. » Or, Pierre et ses successeurs, c'est ce *frère* qui peut pécher; donc, d'après la loi de Jésus-Christ, on peut le déférer à l'Eglise au moins réunie en concile, et il peut être puni par elle comme par un tribunal suprême (1). 2. D'autant mieux que Jésus-Christ a promis que lorsqu'il y en aurait deux ou trois de réunis en son nom, il serait au milieu d'eux, Matth., XVIII, 20. 3. Ils peuvent dire, à l'exemple du concile de Jérusalem : « Il a paru » au Saint-Esprit et à nous (2). » Donc :

Rép. N. A. Quant à la première preuve, D. Dites-le à l'Eglise ou au concile, s'il s'agit de celui qui est soumis à l'autorité de l'Eglise ou du concile, *C.* s'il s'agit de celui qui est supérieur à l'Eglise et au concile en sa qualité de primat et d'évêque, *N.* C'est ce que devraient d'abord prouver nos adversaires pour pouvoir conclure quelque chose du texte cité

(1) Tel Gerson, Alman, card. des Alais, Noël Alexandre et plusieurs autres. Quant à la doctrine et à la pureté de la foi de Gerson, voy. Petitdidier, ouv. cit., c. 1, p. 293 suiv., et on verra qu'il n'est pas tel que le donne l'éditeur de ses œuvres; de Andréa d'Escobar, Nicolas Cusan, Julien Cesarini, Paul Sarpi, Thuan, Launay, etc., tous héros des fébroniens. Voy. Zaccaria, *Anti-fébronius, introduction,* c. 6.

(2) Act, XV, 28. Tels sont les principaux fondements de leur opinion tirés de l'Ecriture; quant aux autres passages réunis par nos adversaires, ils n'ont pas trait à la question, comme chacun peut le voir en lisant la diss. 4. siècle XV et XVI, de Noël Alex., qui les a tous réunis, art. 1, § 2.

en leur faveur; autrement ils font une pétition de principes, et ils ne peuvent tirer aucune conclusion légitime. Pierre, comme son successeur le pontife romain, est *frère* par nature, par la foi et par ses autres titres, mais il est en même temps le père de tous, leur chef et leur supérieur, en tant que Jésus-Christ l'a préposé au gouvernement de l'Eglise universelle (1). Si, par hasard, il arrivait que le pontife fût pécheur contumace, son inférieur pourrait bien l'avertir avec toute la déférence et le respect dus à son rang; mais il ne serait pas permis d'aller plus loin, et il faudrait attendre de la providence de Dieu sa résipiscence; il faudrait la lui demander par des prières et des gémissements (2).

Rép. 2. *D.* Là où deux ou trois frères sont *légitimement réunis,* c'est-à-dire avec leur chef, *C.* illégitimement et contre leur chef, *N.* Autrement, Jésus-Christ aurait été au milieu du conciliabule d'Ephèse II, de celui de Rimini, et de celui de Constantinople réuni par Photius, etc. Ajoutez que, d'après le sentiment de nos adversaires, non-seulement les conciles généraux, mais même les conciles provinciaux, seraient supérieurs au pontife romain.

Rép. 3. *D.* Pierre présent, et par conséquent le pontife romain, *C.* Pierre absent, ou même s'y opposant, *N.* On voit, d'après ce qui a été dit, quelle est la réponse.

II. *Obj.* L'opinion de la prééminence du pontife sur le concile est opposée à l'antiquité tout entière. 1. Tout le monde sait, en effet, que les quartodécimants de l'Asie résistèrent au décret de Victor; que saint Cyprien et les évêques d'Asie et d'Afrique résistèrent aussi; autrement, et ils auraient cédé au

(1) De là, Pie II ajoute fort judicieusement, après avoir enseigné qu'il appartient au pontife romain de rassembler et de dissoudre les conciles : « Bien » qu'il soit fils par génération, il est père par dignité; et comme il doit vénérer » l'Eglise à cause de sa filiation, de même sa prélature fait qu'il doit lui être » préféré, comme le pasteur au troupeau, le prince au peuple, le chef à la » famille, » cité par Roncaglia, *Remarques sur le concile de Bâle,* à la fin de la diss. 8, de Noël Alex., § 5.

(2) Voy. Bellarm., *de l'Eglise et du conc.,* liv. I, c. 9, n. 5. C'est pourquoi Innocent III, *Consécrat. du pontife,* dit : « J'ai d'autant plus besoin de la foi, » que, comme Dieu est mon juge pour les autres péchés, l'Eglise peut me » juger sur le seul péché de la foi (comme une personne privée). » Voy. Veith, *de la Primauté,* sect. II, § 49. Aussi a-t-on toujours admis dans l'Eglise, comme un axiôme, le principe suivant : « Le premier siége n'est » jugé par personne; » Maimbourg en parle lui-même, dans son *Histoire du grand schisme d'Occident,* Paris, 1680, t. II, liv. V, p. 305; voy. les paroles du VIII[e] concile général, que nous avons citées un peu plus haut.

décret du concile œcuménique. Il faut en dire autant de ce qui se passa dans l'affaire des donatistes, qui, comme l'atteste en divers endroits saint Augustin, ne purent pas être ramenés à l'unité, à défaut de concile général (1), bien que les pontifes romains eussent porté plusieurs décrets; comme aussi, dans l'affaire d'Apiarius, qui en appelait du concile provincial à Rome, au témoignage du même saint Augustin (2). 2. C'est aussi ce que prouvent les conciles généraux que l'on tint pour mettre un terme aux hérésies de Nestorius, d'Eutychès, des monothélites, qui, quoiqu'ils eussent été condamnés par les pontifes romains, durent l'être de nouveau par un concile œcuménique comme par un tribunal suprême, pour que l'on pût dire que la cause était finie. 3. C'est pourquoi saint Grégoire-le-Grand exalte l'autorité des conciles œcuméniques (3). 4. Innocent III, lui, confessa nettement que le concile général lui était supérieur, et qu'il pouvait le contraindre; voici entre autres choses ce qu'il écrit à Philippe-Auguste, roi de France : « Mais si nous tentions de déterminer » sur ce point quelque chose en dehors de la délibération du » concile général, outre que nous offenserions Dieu, que nous » pourrions nous avilir par là aux yeux du monde, *peut-être* » *y aurait-il, de notre part, péril de notre ordre et de notre* » *charge*, puisque notre autorité ne peut pas dispenser contre » la sentence antérieure de la vérité (4). » Donc :

Rép. N. A. Quant à la première preuve, D. Ces hérétiques opiniâtres auraient cédé au décret d'un concile œcuménique présidé par le pontife de Rome, *Tr.* célébré sans lui, *N.* Or, comme nous l'avons fait observer, c'est justement là le pivot sur lequel roule la question. Cette observation fait que l'on voit déjà le paralogisme de nos adversaires, soit pour ce qui est de cet argument, soit pour les suivants, qui tous pèchent par le même côté, savoir, qui tous sont entachés du vice de fausse supposition.

Au reste, l'affaire des quartodécimants de l'Asie était une

(1) *Du Baptême, contre les donat.*, liv. I, c. 7, et liv. II, c. 9, etc.; lett. 43 et 162, *ad Glorium, Eleusium*, etc., c. 7, n. 19.

(2) Lettre du concile d'Afrique au pape Célestin, rapportée par Hardouin, *Act. conc.*, t. I, col. 947 et suiv.

(3) Liv. I, lett. 25, éd. Bénéd., et lett. 24, col. 515.

(4) Lett. 106, à Philippe-Auguste, rapportée par Noël Alex., diss. cit., § 4, n. 30.

question disciplinaire qui dépendait uniquement d'un fait, savoir, si, d'après la tradition de saint Jean, il fallait célébrer la pâque le 14 de la lune, ou bien le dimanche suivant, d'après la tradition de saint Pierre (1). Les Asiatiques pensaient, en outre, que saint Victor avait voulu, ne connaissant pas leur tradition, les forcer à abandonner le rite qu'ils avaient reçu de saint Jean. J'ajouterai encore que, même après le décret du concile de Nicée, il y eut un grand nombre d'Occidentaux qui persistèrent dans l'ancien usage (2). Par conséquent, l'argument de nos adversaires prouverait trop, s'il prouvait quelque chose.

C'est aussi ce que l'on doit dire de la résistance de saint Cyprien et des autres évêques, puisqu'ils soutenaient énergiquement que la coutume ou la tradition contraire n'était point en vigueur dans tous les autres pays, et que, par suite, dans une affaire de pure discipline, les églises étaient libres de suivre leurs règlements particuliers. Nous ferons encore observer ici que, même après le décret du concile de Nicée, il y en eut un grand nombre qui suivirent impunément l'usage où ils étaient de rebaptiser ceux qui l'avaient été par les hérétiques (3).

Il s'agissait aussi, dans l'affaire des donatistes, d'une question de fait, savoir, de la culpabilité ou de l'innocence de Cécilien. Les donatistes prétendaient que saint Melchiade, qui affirmait qu'il était innocent, n'avait pas suffisamment examiné la cause de Cécilien, et soutenaient par suite qu'elle devait être examinée de nouveau dans un concile œcuménique. Mais saint Augustin confessa lui-même l'inutilité complète de ce concile (4).

Les Africains, dans l'affaire d'Apiarius, étaient sous le poids d'une erreur de fait, parce qu'ils ne faisaient pas attention que les canons de Sardique étaient compris parmi ceux de Nicée (5),

(1) Voy. Eusèbe, Hist. eccl., liv. V, c. 23.

(2) Voy. Usserius, *Origine de l'église de Bretagne*, p. 925 suiv.; Bucher, ouv. cit., 10, *Canon paschal* de Victor, comme aussi les Bollandistes, soit t. III, mois de février, 18, Vie de saint Colman, évêque de Lindisforn, § 2, soit t. II, mois de juin, 9, Vie de saint Colombe ou de saint Colombail dans l'île de Jona Scotiæ, Commentaire préalable à une vie plus étendue, § 2.

(3) Voy. ce que nous avons écrit dans le Traité des sacrements en général, c. 3, prop. 1, col. 35 et suiv.

(4) Voy. Roncaglia, Remarq. sur la diss. 4, siècle XV et XVI, de Noël Alex., § 8.

(5) Voy. Marius-Ant. Cappel, ord. convent., Diss. sur les appels de l'église

et là encore il s'agissait d'une question de fait sur laquelle le pontife pouvait être trompé. Aussi les évêques d'Afrique désiraient-ils que les pontifes fussent moins faciles à admettre des appels sans fondement aucun.

Rép. 2. *D.* A cause de l'autorité extrinsèque qui découle de l'union et de l'entente du chef et des membres pour porter une même sentence, *C.* à cause de l'autorité intrinsèque qu'acquièrent par là les décrets des pontifes, *N.* Nous ferons d'abord observer que nos adversaires font ces objections en dehors de la controverse que nous agitons ici. Car tous ces conciles furent convoqués, tenus, ou au moins confirmés par les pontifes romains, comme nous le prouverons un peu plus loin, pendant qu'il s'agit ici d'un concile tenu en dehors du pontife, et pour le contraindre. Il s'agissait en outre, dans ces conciles, d'hérésies à condamner et de la foi catholique à établir, et personne ne soupçonna que les pontifes romains fussent soumis aux décrets de ces conciles, qu'ils approuvèrent et qu'ils confirmèrent dans les articles de foi. Mais il s'agit ici de la force coactive des conciles généraux à l'égard des pontifes romains, dans les matières de discipline. Nous ferons enfin observer que tous les catholiques acquiescèrent aussitôt à la sentence par laquelle les pontifes condamnèrent ces erreurs, sans en excepter même les conciles; et que les hérétiques qui résistèrent aux décrets des pontifes résistèrent aussi à l'autorité des conciles œcuméniques, comme on le voit par les hérétiques anciens et modernes. On ne peut par conséquent rien conclure de leur résistance.

Rép. 3. *D.* Saint Grégoire exalte les conciles œcuméniques tenus sous la direction des pontifes romains, *C.* les conciles acéphales dont il est ici question, *N.*

Rép. 4. *D.* Innocent III a écrit cela pour ne pas s'exposer à agir contre la sentence de Jésus-Christ : *Quod Deus conjunxit, homo non separet*, et qui dépendait de la discussion d'un fait, *C.* absolument, *N.* Car, comme Philippe voulait substituer à sa première épouse, Ingelberge, une seconde épouse, sous prétexte que le premier mariage n'avait point été consommé, et que Ingelberge prétendait le contraire, Innocent ne voulut point examiner ce fait par lui-même, craignant de se

d'Afrique au siége romain, Rome, 1722, comme aussi Ballerini, Traité sur les anciennes collections, éditées ou non, des canons, tom. III, œuv. saint Léon, part. II, c. 1, § 3; Marchetti, *Concile de Sardique*, p. 2, § 5, n. 61 et suiv.

tromper dans une affaire de cet importance. Il voulut, par conséquent, que la question fût en même temps soumise à l'examen d'un concile; il attermoyait ainsi pour que, pendant ce temps, la passion première de Philippe se calmât, et qu'il revînt à de meilleurs sentiments, ce qui eut réellement lieu (1).

III. *Obj.* 1. Le concile de Constance, sess. IV et V, porta deux décrets par lesquels il déclara que tout individu, quelle que soit sa dignité, *fût-il même pape,* est tenu d'obéir au concile général (2). Le concile de Bâle confirma cinq fois les décrets du concile de Constance (pass. cit.). Or, Martin V, Eugène IV et Pie II reçurent et approuvèrent ces conciles comme œcuméniques (3). Mais les décrets des conciles œcuméniques, approuvés par les pontifes romains, ont une telle force, qu'il est impossible à quelqu'un de les combattre sans tomber dans l'erreur. 3. C'est aussi à cela que se rapporte la célèbre déclaration du clergé de France, émise l'an 1682, dans son assemblée générale, et où il est établi que l'autorité du concile général est supérieure au pontife.

Rép. 1. *D.* Le concile de Constance a décrété que le concile a un pouvoir suprême sur les pontifes douteux et pour étouffer le schisme, *C.* sur les pontifes certains, *N.* C'est ce qu'établit le préambule même du décret, sess. IV, où les Pères du concile déclarent : « Pour l'extirpation du schisme présent (pass. » cité); » et comme le concile de Bâle a approuvé dans le même sens ces décrets, on est en droit d'en conclure que ces décrets ne dérogent en rien à la prééminence du pontife romain sur les conciles généraux. Si on ajoute à tout cela qu'il est tout-à-fait incertain que l'on doive regarder comme œcuménique le concile de Constance pendant ces sessions, à cause des vices dont il était entaché, et à bien plus forte raison le concile de Bâle, qui dégénéra en conciliabule schismatique, et qui poussa l'audace jusqu'à déclarer hérétique Eugène IV, pontife légitime, et à le déposer, on verra quel cas on doit faire de ces autorités (4). Les décrets de ces conciles sont pour-

(1) Voy. Hard., *Act. conc.,* t. VIII, col. 252 et 258.

(2) Voy. Hurter, Histoire du pape Innocent III, t. III, liv. XVIII, éd. cit., p. 226 et suiv.

(3) Noël Alex., diss. cit., §§ 7 et 8, siècle XV et XVI, n. 3 et 4.

(4) Voy. Roncaglia, *Remarq. sur les décrets,* sess. IV et V, concile de Constance, § 1, à la fin de la diss. 5 sur le XV[e] et XVI[e] siècle, Noël Alex.; et Remarq. sur la diss. 8, relative au concile de Bâle, §§ 6 et 7; surtout Orsi,

tant le principal fondement des arguments par lesquels nos adversaires cherchent à établir la prééminence du concile acéphale sur le pontife romain, qui est le vicaire de Jésus-Christ et le chef de l'Eglise universelle.

Rép. 2. *D.* Les pontifes romains confirmèrent les conciles de Constance et de Bâle dans leurs actes contre les hérétiques et dans leurs définitions de foi, *C.* dans les décrets dont il s'agit, *N.* En effet, Martin V déclara expressément qu'il voulait tenir et observer inviolablement toutes et chacune des choses que le présent concile (Constance) avait conclues, déterminées et décrétées conciliairement *en matière de foi*, et qu'il approuvait et ratifiait dans ce sens tout ce qui a été ainsi fait *conciliairement*, et non autrement (1). Le pontife confirma cette déclaration par le fait même, lorsqu'il défendit aux docteurs de Pologne, dans la bulle qu'il publia, d'en appeler du pape au concile général (ibid., col. 747 et suiv.). Jean Gerson, leur soutien et leur principal défenseur, se plaint lui-même que cette bulle *ruine le fondement et la force* de ces décrets de Constance (2). Eugène IV, lui non plus, n'approuva pas les décrets du concile de Bâle, lorsque, par ses lettres données le 18 janvier 1433, il octroya la légitime continuation du concile, comme il le déclara dans l'assemblée solennelle qui fut tenue à Florence, disant : « Pour nous, il est vrai, nous avons bien » approuvé la continuation du concile, désirant qu'il con- » tinuât comme il avait commencé; *cependant, nous n'avons*

Autorité du pontife romain, t. II, p. I, tout le liv. V, où il est question du concile de Constance, et même tome, p. II, liv. VI, où il parle du concile de Bâle. C'est ce qu'ont fait, en abrégé, Ballerini, ouv. int. *Pouvoir ecclésiastique des pontifes romains*, c. 7, 8 et 9, et Petitdidier, ouv. cit., c. 3, 4, 5 et 6. Ils ont tous écrit après Schelstrate, qu'avait combattu Noël Alex.

(1) Collect. conc., Ven. Coleti, t. XVI, col. 746.

(2) Dialogue apologétique pour la condamnation des propositions de J. Petit, œuv. éd. Ellies Dupin, Anvers, 1706, t. II, col. 390, où il écrit : « Elle est aussitôt descendue à tel point, que les ambassadeurs des seigneurs » de Pologne ont enfin interjeté appel au futur concile; comme il fallait ré- » pondre à cet appel, on a lu, comme on le dit, dans le consistoire général » et public, tenu pour la clôture du concile de Constance, un certain mémoire » sous forme de bulle, *qui anéantit* (comme le disent ceux qui l'ont lu) *la force* » *fondamentale*, non-seulement du concile de Pise, mais encore celle du » concile de Constance et de tous ceux qui ont eu pour objet l'election des » souverains pontifes, et la déposition des intrus. Il y était dit qu'il n'est » jamais permis d'en appeler de la décision du pape, et qu'il n'est pas » permis de décliner son jugement dans les matières de foi... contre les » décrets du concile. »

» *pas approuvé ses décrets* (1). » Pie II l'a bien moins approuvé encore, et Noël Alexandre se plaint que sa condition ayant changé, il a renoncé à l'opinion que tenait Silvius Æneas dans les ordres mineurs, relativement à la prééminence du concile sur le pontife (2).

Rép. 3. *D.* Elle a souvent été réprouvée néanmoins par les pontifes romains et rétractée par ses auteurs eux-mêmes, *C.* elle a acquis quelque autorité, *N.* En effet, pour ce qui concerne les pontifes romains, qu'il nous suffise de citer les paroles par lesquelles Pie VI condamne le synode de Pistoie, qui avait adopté cette déclaration (constit. *Auctorem fidei*) : « C'est » pourquoi, aussitôt que ces actes de l'assemblée du clergé de » France eurent paru, Innocent XI, notre prédécesseur de » glorieuse mémoire, les improuva par ses lettres sous forme » de bref, données le 11 d'avril 1682; c'est ce que fit plus » formellement Alexandre VIII, par sa constit. *Inter multi-* » *plices*, donnée le 4 août 1690, selon que l'exigeait leur » sollicitude pastorale; ils les cassèrent, les déclarèrent nuls et » de nul effet. Notre sollicitude pastorale exige, à bien plus » forte raison, que nous réprouvions et que nous condamnions » l'adoption entachée de vices que le synode a fait de ces » mêmes actes, comme téméraire, scandaleuse, et surtout » comme *souverainement injurieuse au siége apostolique après* » *les décrets de nos prédécesseurs*, comme nous les réprouvons » et les condamnons par les présentes, et comme nous voulons » qu'ils soient réprouvés et condamnés. » Quant aux auteurs de la déclaration, dans leur lettre en date de 1693, adressée à Innocent XII, voici ce qu'ils disent : « Nous confessons et nous » déclarons que nous regrettons vivement, et au-dessus de » toute expression, ce qui s'est passé dans ladite assemblée, et » qui a vivement attristé Votre Sainteté et vos prédécesseurs, » et par conséquent tout ce qui a pu se faire dans ladite » assemblée relativement à l'autorité ecclésiastique et l'auto-

(1) C'est ce qu'atteste le card. J. de Torquemada, qui assista lui-même à l'assemblée de Florence, et qui le tenait de la bouche même d'Eugène IV; et il le rapporte dans l'ouvrage intitulé *du Pouvoir souverain de l'Eglise*, livre II, chap. 100; c'est aussi ce que rapporte Rocabert, *Grande bibliothèque pontificale*, tom. XIII, pag. 430, col. 2. Voyez, du même cardinal, *Apologie d'Eugène IV, à l'orateur de Bâle au concile de Florence*, Labbe, tom. XIII, col. 1661 et suiv.

(2) Voyez Roncaglia, *Remarq.* sur la dissert. 8, siècles XV, XVI, P. Noël, § 5.

» rité pontificale, nous le déclarons nul et non avenu (1). » Louis XIV retira aussi le décret par lequel il ordonnait qu'on les enseignerait dans les écoles publiques (Lett. card. Litta, p. 21). Enfin, Bossuet lui-même ne disait pas sans amertume : « Qu'elle s'en aille donc, *quo libuerit* (2). » Quelle autorité a donc encore cette déclaration, pour qu'on puisse légitimement l'objecter?

IV. *Obj.* 1. La raison elle-même et le sens commun enseignent *que le tout est plus grand que la partie;* or, le concile est le tout, et le pontife n'est qu'une partie de l'Eglise; donc le concile est supérieur au pontife (3). 2. Le droit naturel nous dit en outre que l'on peut retrancher les membres qui corrompent tout le corps; mais on doit regarder le pontife qui vit dans le crime comme un membre de ce genre; l'Église peut donc le retrancher de son corps par un concile. 3. Ajoutez à tout cela que l'opinion de la prééminence du pontife est pour un grand nombre une question usée, et qu'elle perd chaque jour de son importance. Donc :

Rép. 1. La raison enseigne que le tout est plus grand que sa partie, s'il s'agit d'un tout *physique, C.* s'il s'agit d'un tout *moral, N.* Il est vraiment absurde de s'élever d'une grandeur physique à une autorité morale, comme si on pouvait mesurer cette dernière chose par la première. Dans cette hypothèse, l'autorité de l'armée serait supérieure à celle du général; celle des enfants à l'autorité de leur père; celle de l'Eglise à celle de Jésus-Christ; puisque, si l'on tient compte de la masse, l'armée est plus considérable que le général, la famille que le père, l'Eglise que Jésus-Christ. Telle est la sottise de ceux qui argumentent de la sorte! Ajoutez à cela que, dans l'Eglise, c'est Jésus-Christ qui communique extrinsèquement l'autorité, et que, par suite, elle est plus grande là où il accorde une autorité plus étendue; or, ce n'est pas l'Eglise que Jésus-Christ a constitué le chef de Pierre, c'est Pierre qu'il a placé à la tête de l'Eglise, comme pasteur, comme chef et comme son vicaire (voy. Petitdidier, pass. cit.). Il ne faut pas oublier que nos

(1) Voy. card. Litta, ouv. cit., *lettre* 4, pag. 24 et suiv.

(2) Ibid., page 22. Voyez, sur cette *déclaration,* P. Bianchi, ouv. cit., t. II, p. 637; Zaccaria, *Antifébronius,* t. II, diss. 2, c. 10, n. 8 et suiv., comme aussi de Maistre, *de l'Eglise gallicane,* liv. II, c. 3 et suiv.

(3) Tel Gerson, card. d'Ailly, etc., cités par Petitdidier, ouv. cit., c. 2, et après eux, Noël Alex. et autres.

adversaires donnent pour certaine une chose qui est complètement fausse, savoir, que l'Eglise acéphale est *entière*, puisqu'on ne peut pas même lui donner le nom d'église (1).

Rép. 2. *D.* Le droit naturel nous dit qu'il faut retrancher les membres qui corrompent le corps, s'ils ne sont qu'accessoires, *C.* s'ils sont nécessaires comme la tête, *N.* Cette raison une fois admise, qu'adviendrait-il de la société civile? Que de troubles et de dissensions n'en résulterait-il pas? Nous nions en outre qu'il y ait dans l'Eglise une autorité supérieure au pontife, qui reçoit immédiatement son autorité de Jésus-Christ; comme ce ne sont pas les hommes qui la lui confèrent, ils ne peuvent donc pas la lui ôter.

Rép. 3. *D.* Cette opinion est usée et avilie pour les novateurs en grand nombre qui aiment les nouveautés, *C.* pour les théologiens catholiques sensés, *N.* Pour eux, la vérité est immuable, et on peut à peine, on ne peut même pas la combattre sans crime. C'est à cela que se rapporte la 29e proposition condamnée par Alexandre VIII : « L'assertion de l'au- » torité du pontife romain sur le concile œcuménique, et » son infaillibilité dans les questions de foi, est futile et a » été souvent réfutée (2). »

PROPOSITION III.

Il appartient au seul pontife romain, en vertu de sa primauté, de convoquer les conciles œcuméniques, de les présider et de les confirmer.

Cette proposition découle légitimement aussi de celle sur la nature de la primauté du pontife romain que nous avons pré-

(1) Albertinius, de l'ord. prêch., dit judicieusement du même Noël Alex., qui fait ces objections, vol. I, dissert. 9, *du Pontife romain* : « Homme » d'une foi pure, d'un immense savoir, d'un jugement sûr, mais qui, lorsqu'il » s'agit de notre opinion, est sans critique, sans idée arrêtée, continuellement » en contradiction avec lui-même. »

(2) Pour cette proposition, voy. Viva, *Thèses condamnées*, etc., Pavie, 1717, p. 447 et suiv. Je ferai observer ici en passant que ceux qui soutiennent cette opinion, pour la plupart, sont des moralistes très-rigides; mais quand il s'agit de l'autorité du pontife rom., ils semblent avoir oublié leurs principes, et ils admettent sans scrupule ce qui leur sourit le plus contre les constitutions pontificales. Je pourrais citer ici le catalogue des théologiens qui, après ladite déclaration du clergé de France, soutinrent l'ancienne doctrine, la croyance des aïeux. Mais on peut le voir dans Zaccaria, *Antifébronius*, t. II, diss. 2, c. 4, et *Antifébronius vengé*, part. II, diss. 4, c. 5, auxquels on pourrait en ajouter beaucoup d'autres.

cédemment établie. En effet, si la nature de la primauté du pontificat consiste en ce que ce soit une autorité épiscopale qui s'étend sur toute l'Eglise et sur tous les évêques, on peut légitimement en conclure que seul il peut convoquer le concile œcuménique, et que seul il peut le présider, comme aussi le confirmer, lui qui est le suprême pasteur de tous et l'évêque des évêques, et qu'il peut exercer son autorité d'après une disposition divine sur eux tous, pris soit séparément, soit dans leur ensemble. Or, tel est le seul pontife romain, d'après ce que nous avons dit. Donc :

De plus, celui-là seul peut faire les choses que nous avons énumérées, qui préside de droit divin à l'Eglise universelle que représente le concile général; or, le seul pontife romain préside l'Eglise universelle de droit. Seul, par conséquent, il peut rassembler les évêques et les présider lorsqu'ils sont réunis, en sa qualité de chef et de pasteur suprême, et approuver leurs actes.

Pour ce qui est en particulier de la confirmation des conciles œcuméniques, qu'elle appartienne au seul pontife romain, surtout s'il n'y a pas assisté en personne ou par ses légats; ce qui le prouve, c'est que s'il ne confirme pas ce concile, s'il ne l'accepte pas, s'il n'y consent pas, il n'est ni œcuménique ni irréformable dans ses jugements. Car un concile n'est regardé comme œcuménique et infaillible qu'autant qu'il représente l'Eglise universelle à laquelle Jésus-Christ a promis l'infaillibilité. Or, sans le pontife romain, qui est le chef de l'Eglise universelle, aucun concile n'est œcuménique, non plus qu'on peut dire qu'il représente l'Eglise universelle, puisque c'est un corps acéphale; donc, sans la confirmation du pontife romain, le concile ne jouit d'aucune de ces prérogatives, et à bien plus forte raison en sera-t-il dépourvu s'il est en contradiction avec le même pontife. C'est pour cela que jamais les décrets d'aucun concile, qui ne furent pas ratifiés par le pontife romain, ne furent considérés comme infaillibles et de foi divine, pendant qu'au contraire on admit comme de foi divine ceux qui reçurent l'approbation du même pontife (1).

(1) Il est même à remarquer que quelquefois les conciles provinciaux, confirmés par le pontife romain, acquièrent une autorité infaillible, comme on le voit pour le II concile d'Orange. Le premier concile de Constantinople, qui, dès le principe, fut privé de cette confirmation, ne fit point partie des conciles œcuméniques; il ne fut de ce nombre que quand le pontife de Rome l'eut confirmé.

On voit d'abord par là ce qu'il faut penser de ces écrivains courtisans qui attribuent à la puissance politique le droit de convoquer les conciles généraux, ou qui pensent au moins que le pontife romain ne jouit de ce droit qu'en vertu du consentement tacite des princes et des églises (1).

2. On voit encore par là ce qu'il faut penser de ceux qui affirment sans rougir qu'il appartient au concile de décerner, s'il le veut, la présidence à un autre qu'aux légats du pontife, comme si quelqu'un pouvait ôter au pontife un pouvoir qu'il tient de droit divin et qui lui est propre, et comme si les membres dominaient le chef (2).

Quant à ceux qui réduisent la confirmation pontificale à un simple suffrage et à un assentiment semblable à celui du dernier des évêques, et qui soutiennent que les conciles œcuméniques sont infaillibles sans approbation ultérieure aucune, ils le font pour prouver plus facilement que le concile œcuménique sans chef, c'est-à-dire acéphale, est supérieur au pontife (3). Ce ne sont en effet que des catholiques simulés, des traîtres de la cause catholique, ennemis déclarés du siége apostolique, qu'il est de leur devoir de soutenir et de défendre.

Avant d'aborder les objections de nos adversaires, nous pensons qu'il est urgent de remarquer qu'il peut arriver parfois qu'un concile n'ait point été convoqué, qu'il n'ait point été présidé par le pontife romain, et qu'il soit néanmoins regardé comme un concile œcuménique, parce que le pontife romain lui donne par la suite son approbation et qu'il le confirme, comme cela eut lieu pour le premier concile de Constantinople. La confirmation pontificale supplée aux défauts dont il peut être entaché.

Objections.

I. *Obj.* 1. Les empereurs convoquèrent les huit premiers conciles généraux tenus en Orient, 2. et l'on voit par là que celui qui est revêtu de l'autorité souveraine ne fit qu'user

(1) Tel est, entre autres, le sentiment de Fébronius, *Etat de l'Eglise et pouvoir légitime du pontife romain*, c. 6, §§ 2 et 3, et après lui Péhen, *Droit eccl.*, t. I, § 767, parmi les catholiques; et parmi les protestants, Wieggers, *Encyclopédie universelle*, etc.

(2) Tel encore Fébronius, ouv. cit., c. 5, § 4.

(3) Fébronius, pass. cit., et un anonyme, Ephémérides théologiques, Tubing., 1823, p. 272.

« du pouvoir qui lui a été accordé et en vertu duquel il doit » travailler à procurer le bien-être, non-seulement matériel, » mais encore spirituel du peuple qui lui est confié, et à le » défendre. C'est de là que découle le droit dont il jouit, de » commander aux évêques quand il surgit des hérésies, de se » réunir en concile (tel Fébron., ouv. cit., c. 6, § 2). » Ce qui confirme en outre cette assertion, c'est que, « comme tout » concile doit être tenu sur un territoire quelconque, et que » le pontife n'en est pas le maître, il ne peut avoir non plus » le droit de le convoquer (1). » Si, dans la suite des temps, le pontife romain contracta l'habitude de convoquer les conciles généraux, comme « il n'y a aucune loi divine ou ecclésiastique » qui réserve la convocation des conciles généraux au pontife » romain, ce ne fut que du consentement des princes et des » églises que le pontife romain jouit de ce pouvoir, » doit-on dire (2); 4. ou, si on l'aime mieux, il faut le regarder comme une usurpation des pontifes romains, qui, au moyen-âge, quand le pouvoir divin et le profane étaient *confondus ensemble*, ravirent à l'empire un pouvoir si précieux et si nécessaire (tel Péhen, pass. cit.). 5. Certes, aux temps de la primitive Eglise, il était parfaitement juste que l'empereur convoquât les conciles, puisque l'Eglise alors ne connaissait pas d'autre moyen de pratiquer cette convocation, et qu'il ne vint pas même à la pensée des pontifes de Rome de s'attribuer ce droit; il serait donc erroné de soutenir que les empereurs n'ont joui de ce pouvoir que parce que l'Eglise leur en a tacitement fait la cession (3). Donc :

Rép. 1. *D*. Du consentement du pontife romain, *C*. de son autorité propre, *N*. Si, en effet, le pontife romain a autorité de droit divin sur tous les évêques, comme nous l'avons démontré, si la charge de paître tout le troupeau incombe au pontife romain seul, seul, assurément, il peut convoquer les conciles généraux en vertu de la puissance de sa primauté. Donc, lorsque l'histoire semble donner aux empereurs le pouvoir de convoquer les conciles, on ne doit entendre par là, si je puis ainsi m'exprimer, que la convocation *matérielle*, et non pas

(1) Fébronius, dans les *Petits traités opposés au jésuite,* d'Hiedelberg (Ant. Schmidt), œuv. t. III.

(2) Idem, pass. cit., ouv. intit. *Etat de l'Eglise,* etc.

(3) Tel Planck, ouv. intit. *Histoire de la constitution sociale de l'Eglise chrétienne,* p. I, p. 630.

la convocation *formelle* et *légitime*, dont ne peut nullement jouir la puissance politique. Certes, il est de nombreux documents qui attestent que les empereurs convoquèrent les premiers conciles par l'autorité, du consentement et sur la persuasion des pontifes romains. Pour le premier concile de Nicée, on le voit par les Pères du troisième concile de Constantinople, tenu l'an 680, qui dirent dans leurs acclamations, sans opposition aucune : « Arius, qui divise, qui » partage la Trinité, venait de surgir, et aussitôt Constantin, » toujours Auguste, et *Silvestre, à jamais louable*, réunirent » un grand et remarquable concile à Nicée (1). » Quant au premier concile de Constantinople, nous n'avons rien à en dire, puisqu'il ne fut classé parmi les conciles œcuméniques qu'après qu'il eut été confirmé (2). Pour ce qui est du concile d'Ephèse,

(1) Act., XVIII, *Sermon acclamatoire* rapporté par Hardouin, Act. conc., tom. VIII, col. 1418. C'est aussi ce qu'insinue Ruffin, *Hist. eccl.*, liv. I, c. 1, lorsqu'il écrit que l'empereur de Constantinople, « *sur l'avis des prêtres,* » convoqua le concile épiscopal à Nicée, » œuv. édit. Paris, 1580, p. 195, savoir, de l'avis soit de Silvestre, soit d'Osius, évêque de Cordoue, que Silvestre envoya en qualité de légat en Orient pour trancher les questions relatives à la célébration de la pâque, et pour apaiser les troubles que Arius avait suscités en Egypte, comme nous l'apprennent Socrate, liv. I, c. 7, et Sozomène, liv. I, c. 16, et de l'avis d'Alexandre, évêque d'Alexandrie, comme on le voit par Epiphane, hérés. 68, § 4, édit. Pét., t. I, p. 720. Aussi Anastase le Biblioth., *Vies des pontifes,* écrit-il en parlant de *Silvestre,* sect. 35 : « De » son temps, on tint de son consentement un concile à Nicée de Bithynie, » et il s'y réunit trois cent dix-huit évêques catholiques, » édit. Blanchini, Rome, 1718, t. I, p. 37. Voy. aussi pour cette question P. Bianchi, ouv. cit., *Della potestà è della politica della Chiesa,* t. IV, liv. 2, c. 3, § 9, n. 1, comme aussi Muzzarelli, ouv. posthume, *Autorité du pontife romain sur les conciles généraux;* Gandavi (sans date), t. I, c. 5, § 2, p. 82 et suiv., où il cite en outre l'autorité de Théodore Studite, lett. 34, à Léon, pontife rom., et des légats du siége rom. envoyés au concile de Chalcédoine par saint Léon-le-Grand, d'après lesquels Lucentius, act. 1, donnant la raison pour laquelle Dioscore ne devait point siéger dans le concile, conformément à l'ordre de saint Léon, dit : « Parce que, comme il n'avait pas le pouvoir de juger, il eut » la présomption *et il porta l'audace jusqu'à réunir un concile* (le 2e brigandage » d'Ephèse) *sans l'autorité du siége apostolique, ce qui n'a jamais été permis* » *et ne s'est jamais fait.* » Dioscore ne répondit rien à cela, ce qu'il n'aurait certainement pas fait s'il ne se fût agi d'une chose très-connue alors. On voit par là l'impudence de Schroeckh, qui, dans son *Histoire de l'Eglise chrétienne,* p. V, p. 530, 2e édit., déclare doctoralement que Silvestre n'eut aucune part à la convocation du concile de Nicée. Voy. Roskovany, ouvrage cité, § 70.

(2) Quoiqu'il y ait un grand nombre de documents qui portent à croire que l'empereur Théodose ne convoqua ce concile que du consentement du pontife Damase. Voici les expressions du concile VI œcuménique, passage cité : « Macédonius niait la divinité du Saint-Esprit; mais le grand empereur Théo» dose et *Damasius adamas fidei*..... réunirent le concile dans cette ville

le livre-journal des pontifes romains porte : « Il se tint sous » Théodose Auguste, qui en fut le principal promoteur, de » l'autorité néanmoins de Célestin, évêque du siége aposto- » lique (1); » celui de Chalcédoine fut aussi réuni, d'après *les ordres* de saint Léon-le-Grand, par Marcien, comme l'attestent les évêques de la seconde Mœsie, dans leur lettre à l'empereur Léon (2); nos adversaires n'en disconviennent pas, et ils le donnent ordinairement comme le premier exemple d'une usurpation de pouvoir plus étendu de la part de Léon-le-Grand (tel Planck, cité par Roskovany, § 70). Les lettres de Justinien lui-même donnent comme une chose positive que le II concile de Constantinople, ou le V concile général, fut tenu du consentement de Vigile (3); que le VI concile ait été tenu du consentement du pontife romain, c'est ce qu'attestent les lettres de l'empereur Constantin Pogonat, adressées au pontife Donus, et par lesquelles il l'exhortait à envoyer ses légats (4); comme le VII, ou le II de Nicée, le fut du consentement d'Adrien I (5); enfin le VIII concile général, ou IV de Constan-

» royale. » Voy. Baronius, année 381, n. 19 et 20. Voy. aussi Bianchi, ouvr. et pass. cit., 36, n. 2.

(1) Edité par Garnier, S. J., Paris, 1680, p. 34. Voy. Bianchi, ouv. et pass. cit., n. 6, et Zaccaria, *Antifébronius*, t. IV, p. II, liv. IV, ch. 10; Muzzarelli, ouv. cit., t. II, c. 7, § 2.

(2) Dans le Cod. encyclique rapporté par Hardouin, *Act. conc.*, t. II, col. 710. Or, nous ferons observer ici que ces évêques, faisant connaître la raison pour laquelle ils se sont réunis en concile à Chalcédoine, sur *l'ordre du pontife* Léon, ajoutent : » Il est vraiment le chef des évêques. » Saint Léon-le-Grand fournit un éclatant témoignage de cette convocation, lui qui écrit, lett. 114, éd. Ballerini, c. 1, col. 1197 : « Pour cette cause (celle de la foi), » le concile général s'est réuni sur l'ordre des princes chrétiens, et *du con-* » *sentement du siége apostolique;* » et le pontife romain Gélase, lettre aux évêques de Dardanie, Collect. conc., Veneta Coleti, t. V, col. 339 : « Il écrit » pour attester la vérité que le concile de Chalcédoine était réuni sur le dé- » cret *du seul siége apostolique.* »

(3) L'empereur Justinien, bien que cela répugnât à Vigile, réunit le cinquième concile; il ne fut pourtant tenu que du consentement de Vigile, comme le prouvent ses lettres à *Eutychius et aux évêques de sa juridiction,* comme aussi celle de Justinien lui-même *aux Pères du concile.* Aussi les Pères du sixième concile dirent-ils, dans leur discours acclamatoire : « Ensuite Vigile » fut du même avis que Justinien, très-pieux, pour la réunion du cinquième » concile. » Voy. Zaccaria, *Antifébronius*, passage cité, p. II, liv. VI, ch. 1, p. 121.

(4) Voy. Zaccaria, pass. cit., comme aussi Muzzarelli, ouv. cit., t. II, c. 10, § 4.

(5) C'est ce que l'on voit par la lettre d'Adrien I à Taraise, où il écrit ce qui suit : « Si je n'avais présente, si je n'avais parfaitement connu l'ortho- » doxie de votre foi, votre sincérité concernant les six saintes constitutions

tinople, fut aussi convoqué par les ordres d'Adrien II (1). Donc, comme des documents incontestables attestent que les empereurs convoquèrent ou que l'on tint les huit premiers conciles du consentement et en vertu de l'autorité des pontifes romains, il faut que ceux qui soutiennent que les empereurs les convoquèrent de leur autorité propre soient sans pudeur aucune (2).

Rép. 2. *D.* Le chef de l'Etat, outre le bonheur temporel, doit procurer le bonheur éternel de ses sujets par des moyens en rapport avec son état, *C.* par toute espèce de moyens, *N.* De cette obligation ou de cette charge qui incombe au chef de l'Etat ne découle pas pour lui le droit de commander aux évêques qui sont ses sujets, de se réunir en concile lorsqu'il s'élève des hérésies. Le chef de l'Etat peut, lorsqu'il surgit des hérésies, avertir le pontife, qui, s'il juge qu'un concile soit nécessaire, fera tout ce qui dépendra de lui pour le réunir; et par ce moyen il prendra en main les intérêts spirituels de ses sujets. Et même, s'il en est besoin, il lui fournira le territoire nécessaire pour la tenue du concile, et dont est privé le pontife romain, selon que l'affirme Fébronius.

Rép. 3. Il y a à la fois une loi divine et une loi ecclésiastique qui réserve la convocation des conciles généraux au pontife romain. Il y a une loi divine qui impose à Pierre l'obligation

» relatives aux conciles et aux saintes images, je n'aurais jamais *consenti* à la » convocation du concile; » Zaccaria, liv. cit.; Hard., *Act. Conc.*, t. IV, col. 98. On y lit cela, à quelques expressions près. Voy. aussi Muzzarelli, ouv. cit., t. II, § 2, où il rapporte plusieurs autres choses sur le même sujet.

(1) Voici les expressions d'Adrien II, lettre à l'emp. Basile: « *Nous voulons* » donc que, par votre industrieuse piété, on réunisse en ce lieu un concile » nombreux, et nous y envoyons nos légats pour le présider, etc., » Hard., t. V, col. 768.

(2) La raison pour laquelle ils font tous leurs efforts pour arracher ce droit au pontife romain, c'est qu'ils désirent ardemment en gratifier le pouvoir civil, par horreur pour la primauté de ces mêmes pontifes, comme l'observe à bon droit Roskovany, ouv. cit., § 70. Pourtant ces hommes, qui étudient avec tant d'ardeur l'antiquité, ne s'aperçoivent pas qu'en agissant ainsi ils s'en écartent grandement. Nous avons déjà vu que le II concile d'Ephèse fut rejeté comme un brigandage, parce qu'il avait été convoqué sans le consentement du pontife romain; nous ajoutons maintenant le VII concile œcuménique, qui, acte 6, prouve que ce concile fut rejeté parce qu'il avait été convoqué par les empereurs iconoclastes Léon et Constantin, « et qu'il n'eut » *point l'appui* du pape rom. *de cette époque,* non plus que des prêtres qui » l'entourent, et même de ses vicaires, ni de sa lettre encyclique, *comme le* » *veut la loi des conciles.* » Hard., t. IV, col. 327. Tant tout le monde était persuadé alors qu'il ne peut pas y avoir de concile général sans la ratification du pontife romain!

et la charge de paître les agneaux et les brebis, et de confirmer ses frères, et par conséquent le droit qui découle de sa charge. Il y a aussi sur ce point une loi ecclésiastique basée sur la coutume, de sorte que jamais les conciles n'ont été ratifiés par un autre que par le pontife romain qui les a convoqués, si toutefois on en excepte le cas du pontife douteux ou hérétique (et dans ce cas il n'est plus qu'un simple particulier) (1), parce qu'alors le siége est censé vacant; et pour que le concile ait une valeur réelle, il faut qu'il soit confirmé par un pontife légitimement élu. Le consentement des princes et des églises, dont Fébronius fait si grand cas, tombe donc de lui-même. Ce paradoxe suppose en effet, relativement au droit qui est inhérent aux princes, une chose qui est fausse, d'après ce que nous en avons dit, puisqu'il est obligé de dire lui-même, avec Valentinien, « que tous les laïques ne doivent pas s'ingérer » dans les affaires de l'Eglise (2); » autrement les apôtres se fussent convoqués à Jérusalem, du consentement de Caïus Caligula.

Rép. 4. *N.* La réponse est facile, d'après ce que nous avons dit. Cette échappatoire des faux catholiques et des protestants est depuis longtemps usée, puisqu'elle est en contradiction avec les faits et le droit (3).

Rép. 5. *D.* Comme se le persuade ou comme s'applique à le deviner notre adversaire, *C.* tel que la chose est réellement, *N.* L'Eglise savait parfaitement, en effet, comment régler la convocation des conciles; elle en avait un modèle dans le premier qui fut tenu à Jérusalem (4). Les pontifes savaient positivement qu'ils avaient de droit divin le droit de convoquer les conciles, par le fait même qu'ils savaient que Jésus-Christ les a placés à la tête de l'Eglise universelle (5). Nous avons enfin

(1) C'est ici un cas que l'on cite plutôt d'une manière abstraite que concrète. Et il faut croire que la Providence divine, qui veille avec tant de soin sur ce siége romain, ne permettra pas un pareil scandale. Et ce cas, dans dix-huit siècles et demi passé, n'a pas encore eu lieu.

(2) Voici, d'après Sozomène, les paroles mêmes de l'empereur, liv. VI, c. 7: *Mihi quidem in laicorum ordine constituto, fas non est hujusmodi negotia curiosius scrutari.* Ex. éd. Val.

(3) Ils recourent d'ordinaire au lieu commun des fausses décrétales isidoriennes; mais après les remarquables travaux de tant de savants catholiques sur ces décrétales, il ne leur est plus possible de faire illusion à personne.

(4) Voy. Muzzarelli, ouv. cit., t. I, c. 2 et 3.

(5) Nous ajouterons ici que, d'après les renseignements de l'histoire, il est positif que l'on tint, tant en Orient qu'en Occident, plusieurs conciles soit

cité dans la première réponse des documents qui l'établissent positivement.

II. *Obj.* C'est au moins à tort que l'on attribue au pontife romain le droit de présider les conciles œcuméniques. 1. L'histoire nous apprend que le concile de Nicée fut présidé par Osius, évêque de Cordoue, Viton et Vincent, prêtres et légats du siége romain; or, bien que Viton et Vincent signassent comme légats du pontife romain, Osius ne signa que comme évêque de Cordoue (1). 2. On doit donc en conclure que Osius présida le concile au nom de l'empereur Constantin, ou qu'il y obtint la première place à cause de l'éclat de son nom, ou des services qu'il avait rendus à l'Eglise. 3. Vainement on chercherait quels furent les légats du pontife romain au I concile de Constantinople, comme à celui d'Ephèse; et quoique le V concile, qui est le II de Constantinople, fut tenu en présence du pontife Vigile, ce ne fut pourtant pas lui qui le présida. 4. Et la raison, c'est, comme le remarque de Marca, « que si nous attribuons au siége apostolique le pou- » voir souverain d'approuver et de définir, la liberté des » suffrages, que recommandent tant les pontifes Célestin et » Léon, disparaît complètement. Mais en admettant la liberté » des suffrages, il semble en découler sur ce point une espèce » d'égalité entre le pontife et les autres évêques. C'est pour- » quoi, ou la liberté de l'un et la dignité de l'autre est en » danger, comme dans les discussions sur les secours de la » grâce, ou la liberté de l'arbitre humain est blessée d'un côté, » ou la puissance et l'efficacité de la grâce semble être dimi- » nuée de l'autre (2). » Donc :

Rép. N. A. Quant à la première preuve, *D.* Osius de Cordoue présida le concile de Nicée en qualité de légat du pontife romain Silvestre, *C.* il le présida à tout autre titre, *N.* Car

provinciaux soit nationaux, avant que la paix ne fût donnée à l'Eglise. Mais l'analogie nous apprend que comme les conciles provinciaux et les conciles nationaux furent convoqués par les primats et les patriarches, et non par les préfets et les proconsuls païens, de même les conciles généraux durent être convoqués par le chef de l'Eglise universelle, et non par les empereurs.

(1) Voy. *Act. conc.*, Hard., tom. I, col. 311, où on lit : « Osius, évêque de » Cordoue, dit : Ainsi je crois de même qu'il a été dit ; » et d'après l'édit. Labbe : « Osius, évêque de la ville de Cordoue, de la prov. d'Espagne ; » suivent ensuite les signatures de Victor, (ou, comme il est écrit ailleurs, de *Viton*) et de Vincent.

(2) Diss. intit. *Moyens de concilier le pouvoir du pontife rom. et la liberté des suffrages.*

outre le témoignage formel, soit de Gélase de Cyzicène, qui s'appuie en outre de l'autorité soit d'Eusèbe de Césarée (1), soit de celle de la collection ancienne des canons (2), où l'on voit nettement que Osius était le légat de saint Silvestre; la nature elle-même de la chose veut que ce soit au nom de Silvestre qu'il l'ait présidé, et peut-être même au nom du concile d'Occident (3). Il n'est pas de raison, en effet, « pour que » Osius de Cordoue, qui, comme le fait observer Fleury lui- » même, n'appartenait simplement qu'à l'ordre des évêques, » présidât tous les évêques en son nom, en présence des » patriarches d'Antioche et d'Alexandrie (4); » c'est aussi ce que confirme l'usage constant des conciles subséquents, où, comme nous le démontrerons, présidèrent toujours les légats du pontife romain. Peu importe qu'il n'ait pas signé comme légat du pontife romain, mais seulement comme évêque de Cordoue, contrairement à ce que firent Viton et Vincent, qui déclarèrent qu'ils étaient les légats de l'Eglise romaine; car, comme le fait observer Zaccaria, il était inutile que Osius déclarât plus expressément cette légation, que toutes les églises d'Orient connaissaient parfaitement; quant à Viton et à Vincent, qui n'étaient que de simples prêtres arrivés depuis peu en Orient, ils durent en agir autrement; ils durent dire quelle était leur mission, dans la crainte que l'on ne fût étonné de les voir signer avant les évêques et les patriarches (pass. cit.).

Rép. 2. *N.* Soit parce que ce ne sont là que des conjectures sans fondement aucun, soit parce qu'il répugne, comme le fait observer Noël Alexandre, et comme il le démontre par des arguments invincibles, que Osius y ait présidé en qualité de légat de l'empereur Constantin, quand Constantin lui-même était présent (Diss. 12 sur le IVe siècle); tant s'en faut qu'il se soit arrogé le droit de présider, qu'il dit ouvertement au contraire que cela ne lui convient pas. Et il ne voulut, qui plus est, s'asseoir, du consentement des évêques, qu'à un rang in-

(1) Liv. II, *du vol. des Act. conc. Nicée,* c. 5, Hard., *Act. conc.*, tom. I, col. 375, où il écrit, d'après l'autorité d'Eusèbe, liv. III, *Vie de Const.* : « Osius » lui-même, dont le nom était célèbre, et qui était d'Espagne, *tenait la place » de Silvestre, évêque de la grande Rome,* avec les prêtres romains Viton et » Vincent. » Quant à ce passage d'Eusèbe, qui ne se lit pas dans nos éditions, voy. Muzzarelli, ouv. cit., *de l'Autorité du pontife rom.,* t. I, c. 5, § 3.

(2) Dans Ballerini, œuv. de saint Léon, t. III, p. 187.

(3) Voy. Zaccaria, *Antifébronius,* t. IV, p. II, liv. IV, c. 2, § 4 et 5.

(4) Histoire eccl., liv. XI, § 5, éd. de Paris, 1713, p. 121.

férieur (1). L'assertion de Fébronius, qui soutient que la présidence fut déférée à Osius par le concile, ne s'appuie donc d'aucune preuve; car, sans en donner d'autres raisons, les patriarches et les évêques de tant d'illustres églises n'auraient pas souffert d'être présidés par l'évêque d'une ville peu importante d'Espagne, quels qu'eussent été d'ailleurs ses mérites, sans au moins une déclaration formelle, de peur que les droits de leurs successeurs ne parussent blessés en quelque point (voy. Zacc., ouv. et pass. cit.).

Rép. 3. Quant au I concile de Constantinople, *D.* parce que, comme nous l'avons déjà dit, ce concile ne fut regardé comme œcuménique qu'après que le pontife romain l'eut adopté lui-même, *Tr.* ou *C.* pour toute autre cause, *N.* Mais s'il s'agit des autres conciles, nous nions formellement que le pontife ne les ait pas présidés, soit par lui-même, soit par ses légats; mais comme nos adversaires ne parlent pas des autres, il nous suffira de prouver notre assertion pour les conciles d'Ephèse et de Constantinople V. Or, Evagre rapporte que saint Cyrille d'Alexandrie remplaça le pape Célestin, au concile d'Ephèse, avec les trois autres légats, lorsqu'il écrit : « Saint Cyrille re-» présentant aussi Célestin, évêque de la ville de Rome (Hist. » eccl., liv. I, c. 4, éd. Val.); » c'est ce que prouve le concile lui-même (2). Quant au V concile, Vigile aima mieux, pour raison d'intérêt quelconque, le confirmer par *son approbation* (*constituto*) que par sa présence; cependant, comme son absence inquiétait les Pères, ils l'invitèrent par un triple message à y assister et à le présider (3).

Rép. 4. Il est facile de concilier ces deux choses ensemble, si l'on dit des évêques qu'ils *sont juges* avec le pontife romain, puisqu'ils ont reçu le même pouvoir divin de juger dans les matières de la foi. Et il n'y a pas d'obstacle à cela, de ce que

(1) Voy. Eusèbe, *Vie de Constant.*, liv. III, c. 10.

(2) Dans l'act. 1, où on lit ce qui suit : « Cyrille d'Alexandrie, qui repré-» sentait aussi le très-saint et très-sacré archevêque de l'Eglise romaine, » Hard., *Act. conc.*, t. I, col. 1354.

(3) Nous en avons pour témoin irréfragable Vigile lui-même, qui, répondant à Eutychius et aux évêques réunis sous lui, dit : « Votre fraternité de-» mande que l'on traite des trois chapitres, sous notre présidence. » Voyez Hard., tom. III, col. 32; voy. aussi ibid., 64 suiv. Ceci est rapporté dans la 2 confér.; voy. aussi Muzzarelli, ouv. cit., t. II, c. 9, § 4. Il n'y a donc pas de raison pour que Pinel se réjouisse tant, dans l'ouvrage intit. Primauté du pontife, pag. 192, comme l'observe justement Roskovany, ouvrage cité, 71, pag. 133.

les évêques ne peuvent pas se séparer du jugement que le pontife romain a porté; car l'essence du jugement ne repose nullement sur la faculté de pouvoir penser autrement, mais bien dans la sentence à porter avec connaissance de cause. Mais cette connaissance de cause doit être régardée comme suffisante, qui est émise après le suffrage du pontife romain, qui est surtout témoin de la tradition de l'Eglise romaine, *avec laquelle,* comme le dit saint Irénée, *l'Eglise entière doit être nécessairement unie* (1). Et si le pontife n'a point encore prononcé, chacun est libre d'examiner la question dont il s'agit, d'en discuter les raisons, et enfin d'en juger avec le pontife. Dans l'un et l'autre cas, la définition du concile œcuménique est portée comme par un seul, le chef et les membres, parce que, réunis ensemble, ils constituent l'unité de l'Eglise. De cette manière, le pontife conserve son autorité suprême sur le concile, et les évêques conservent aussi leur pouvoir de juger sous et avec le pontife romain (2), avec lequel ils coopèrent.

(1) Voy. Ballerini, *de la Puiss. eccl.*, ch. 2, § 1, n. 3, qui prouve, par plusieurs raisons, que la raison de juge ne doit nullement être placée dans la liberté de penser différemment, de sorte qu'elle soit incompatible avec l'obligation de donner son assentiment; et il le prouve, soit par le concile de Chalcédoine, dans lequel les évêques, de l'aveu de nos adversaires, furent de véritables juges, bien qu'il ne leur fût pas possible de contredire la définition que Léon avait déjà portée contre l'erreur d'Eutychès, souscrite par les évêques d'Orient et d'Occident, et ainsi approuvée par le consentement non-seulement tacite, mais même formel de l'Eglise catholique. Il le prouve aussi par tous les évêques qui, sur la demande de l'emp. Léon, portèrent un nouveau jugement, par les lettres qui sont contenues dans le *Codice encyclico,* de ce qui avait été péremptoirement défini dans le concile de Chalcédoine. Il le prouve encore par le concile de Trente, où les Pères furent de véritables juges pour définir les vérités qui avaient été admises dans les conciles œcuméniques antérieurs, et desquelles ils ne pouvaient pas s'écarter.

(2) Par ce moyen, l'assentiment des évêques aux définitions du pontife, soit qu'il ait été donné ou qu'il doive l'être, revêt la nature d'un jugement, comme l'expose admirablement Fénelon dans sa lettre ou instruction pastorale donnée le 20 avril 1715, citée par le même Ballerini, pass. cit. : « Juger, dit-il, après » le jugement du pontife, c'est joindre son jugement à celui du pontife. C'est » de cette manière que les évêques souscrivirent autrefois aux décrets des » conciles généraux. Leur soumission était un jugement, et leur jugement » était une soumission. En souscrivant ils se soumettaient, et en même temps » ils confirmaient la décision du concile. » C'est ce que l'on voit par les actes des conciles et par les formules suivantes, et autres semblables formules de souscriptions : *Jugeant, j'ai souscrit; reconnaissant, j'ai consenti; obtempérant à la sentence des bienheureux et saints évêques y consentant, j'ai souscrit; connaissant la discussion des saints Pères, comme je dois la suivre, j'ai souscrit,* etc. D'autres appellent le jugement du pontife romain, *jugement principal.* Voy. aussi Zaccaria, *Antifébr. vengé,* t. II, diss. 4, c. 6, où il traite longuement de cette question contre Fébronius.

III. *Obj*. 1. Si l'on étudie les monuments de l'antiquité, on pourra à peine douter que la confirmation des conciles œcuméniques est du ressort de l'autorité politique; 2. que les premiers conciles aient été confirmés par les empereurs, leurs édits et les lois qu'ils portèrent en font foi (1). 3. Les conciles eux-mêmes tinrent pour nécessaire cette confirmation, comme le prouvent (sans aller plus loin) les paroles du II concile général que les Pères adressent à l'empereur : « Nous prions » Votre Clémence de *confirmer et de ratifier*, par les lettres de » Sa Piété, le présent concile (2). » 4. Ce que Léon II écrivit à l'empereur Constantin Pogonat, qui avait confirmé le VI concile, est parfaitement en rapport avec cela. « La nouvelle » erreur a donc été proscrite, avec les anciennes hérésies, par » la sentence synodale et par l'édit impérial, comme par un » glaive à deux tranchants (ibid., tome III, col. 1474). » 5. La confirmation du pontife romain se fit longtemps attendre pour les conciles de Nicée et de Constantinople I, elle ne fut accordée que fort longtemps après. 6. D'autant plus qu'elle est entièrement nuisible, ou au moins superflue; elle est *nuisible*, parce qu'elle déroge à l'autorité des conciles; car, dans quel but, comme le fait observer Fébronius, les Pères frapperaient-ils d'anathème tel ou tel qui pense ou qui croit de telle manière? Les définitions des conciles ne seraient assurément qu'un jeu de leur part, si ces mêmes définitions n'avaient de valeur qu'autant qu'elles auraient été confirmées par le pontife romain; elle est *superflue*, si les légats du pontife président au concile. Donc :

Rép. 1. *N*. Car il est impossible que les documents de l'antiquité enseignent paradoxalement ce qui est contraire à l'institution évangélique et à la nature de la primauté du pontife romain. Quand, en effet, Jésus-Christ a-t-il constitué la puissance politique humaine juge dans les matières de la foi, des mœurs et de la discipline? Les princes doivent en effet obéir aux décrets des conciles en qualités d'enfants de l'Eglise, et non les confirmer. S'il en était ainsi, pourquoi le concile de Jérusalem ne demanda-t-il pas la confirmation de ses décrets à Caïus Caligula? Mais voyons en détail les objections de nos adversaires.

(1) Tel Plank, ouv. intitulé *Histoire de la constitution sociale de l'Eglise*, p. I, p. 687, où il étend cette autorité confirmative aux dogmes mêmes de la foi, Roskovany, ouv. cit., § 73, p. 130.

(2) Hardouin, *Actes conc.*, t. I, col. 807.

Rép. 2. *D.* Les empereurs confirmèrent les conciles pour leur ajouter quelque force intrinsèque, ou pour qu'ils obligeassent, *N.* pour en recommander l'exécution à tous ou pour leur donner une force extrinsèque, *C.* Cette confirmation des empereurs était purement extrinsèque; elle ne faisait qu'ajouter la puissance politique à l'autorité de l'Eglise, qui oblige en conscience tous et chacun des fidèles à obéir aux décrets qu'elle porte, de manière à contraindre les pervers et les contumaces à s'y soumettre également, à arrêter les hérétiques dans leurs entreprises et les porter à s'amender, sinon par l'autorité infaillible de l'Eglise, au moins par la crainte des châtiments (1).

Rép. 3. *D.* Pour obtenir la confirmation extrinsèque, *C.* pour concilier la force intrinsèque à ces décrets, *N.* Les Pères du I concile de Constantinople n'expriment qu'une seule chose dans les paroles citées : c'est que tout s'est passé dans l'ordre, afin d'obtenir de l'empereur Théodose des lois pour faire rentrer les hérétiques que l'on venait de condamner dans le devoir, ou au moins pour calmer leur fureur (2).

Rép. 4. On voit ce qu'il faut ici répondre par ce qui a été dit précédemment.

Rép. 5. *N.* Car, quand même on admettrait que les lettres qui sont rapportées dans les actes du concile de Nicée, et où il est parlé de cette confirmation, sont fausses, on ne peut pourtant pas conclure du manque des titres, que le temps a fait disparaître, que les Pères ne réclamèrent pas la confirmation pontificale, ou que Silvestre ne la donna pas. Car, outre les documents qui attestent la part que Silvestre eut au concile de Nicée, voici ce qu'en écrit Félix : « S'attachant à ces mots

(1) Zalwein écrit les choses suivantes, qui vont admirablement à notre question, *Principes de droit canon*, t. I, p. 427 : « Les empereurs scellèrent » de leur autorité les décrets des conciles, afin que par l'autorité de leur » dignité, jointe à la puissance pontificale, ils acquissent la force nécessaire » pour abattre l'opiniâtreté des hérétiques et humilier l'orgueil des rebelles, » et raffermir la paix, le sacerdoce et l'empire, comme il était nécessaire. » Voy. Zaccaria, *Antifébronius*, t. IV, part. II, liv. IV, c. 4.

(2) Mais Zaccaria fait observer, pass. cit., que Fébronius cite ces paroles d'après la version de Gent. Hervet; qu'au reste, le mot ἐπικυρωθῆναι signifie proprement *adjicere auctoritatem* (ajouter l'autorité), savoir, extrinsèque et politique, comme nous l'avons dit. On ne doit pas passer ici sous silence ce que dit Pierre de Marca lui-même, ouv. cit., *de la Concorde*, liv. II, c. 4 : « Il » faut assigner des bornes certaines à l'autorité royale, de peur de nous laisser » inconsidérément aller *à cette adulation en vertu de laquelle les Grecs attri-* » *buèrent à leurs princes le pouvoir souverain sur la discipline entière de* » *l'Eglise.* »

» (*tu es Pierre*), les trois cent dix-huit Pères de Nicée récla-
» mèrent pour ce qu'ils avaient décidé la confirmation et
» l'autorité de la sainte Eglise romaine (1). » Or, il est vraiment étonnant que Schroeckh (2) ait nié, et que le censeur de Tubingen (3) ait révoqué en doute que le pape Damase confirma le I concile de Constantinople, puisque, outre les lettres du concile, que rapporte Théodoret, et qu'on le lit dans les Actes des conciles (4), Photius lui-même atteste cette confirmation, lui qui écrit ouvertement « que le pontife Damase confirma
» réellement la profession de foi de ces Pères (5). »

Rép. 6. *N*. Car la confirmation pontificale des conciles n'est ni *nuisible*, ni *superflue;* elle n'est pas *nuisible*, puisqu'elle ne déroge nullement à la valeur de la définition des évêques; elle ne fait au contraire qu'ajouter à la force qu'elle n'avait pas auparavant, comme à sa puissance, telle qu'elle résulte de l'union des suffrages du chef et des membres, de manière qu'on puisse la regarder comme une décision de l'Eglise. C'est pourquoi ce n'est pas un jeu des évêques, s'ils prononcent de concert avec le pontife romain. Ce serait certes, au contraire, un jeu de leur part, s'ils pensaient autrement que le pontife romain, comme le firent ceux qui assistèrent au synode de Rimini et au brigandage d'Ephèse. La confirmation du pontife n'est pas *superflue* non plus, quoique ses légats aient assisté au concile; elle est même nécessaire, soit pour que tout le monde sache que tout s'y est bien passé, et que ses légats n'ont pas violé les ordres qu'ils avaient reçus, soit parce qu'il appartient au souverain pontife, comme le dit Noël Alexandre, de déclarer quels sont les conciles qui sont réellement œcumé-

(1) Tome VII, *Conc.*, édit. Mansi, col. 1140.

(2) *Hist. eccl. chrét.*, t. VIII, p. 120.

(3) *Ecrits théologiq. trimestr.*, Tubing., 1824, p. 265, rapportés par Roskovany, ouv. cit., § 75, p. 142.

(4) Théodoret, *Hist. eccl.*, liv. V, c. 9. Voy. aussi *Act. conc.*, Hard., t. I, col. 822.

(5) Ouv. intit. *des sept Conciles à l'empereur Michel*, rapporté par Guill. Voëlle, *Bibliothèque de l'ancien droit canon*, Paris, 1661, tom. II, page 1143. Voici les paroles de Photius : « Peu après, Damase de Rome (évêque), *les con-
» firmant* et leur donnant son assentiment. » Voy. aussi sur ce point Muzzarelli, ouv. cit., *de l'Autorité du pontife romain*, t. II, c. 6, § 3. Gélase en concluait légitimement : « Et tout repose (comme il a été dit) sur la puissance du siége
» apostolique. De sorte que ce que le siége apostolique a confirmé dans le
» concile, ceci à force de dogme, et ce qu'il a rejeté ne peut pas valoir ; » tome *du Bien de l'anathème*, Collect. conc., éd. *Veneta Coleti*, t. V, col. 356.

niques; il leur appartient de juger s'ils réunissent les conditions qui constituent le concile œcuménique. Certes, les conciles généraux n'ont pas regardé cette confirmation comme superflue, puisque tous l'ont constamment réclamée, bien qu'ils aient été tenus en présence des légats.

PROPOSITION IV.

Les décrets des conciles œcuméniques, confirmés par le pontife romain, sont irréformables d'eux-mêmes, ou avant le consentement et l'acceptation de l'Eglise.

La proposition que nous venons d'énoncer comprend deux parties, savoir, l'infaillibilité du concile œcuménique légitime pour discerner les dogmes de la foi, comme aussi que tout concile jouit de la même infaillibilité lorsqu'il est confirmé par le pontife romain. Nous établissons la première de ces parties contre les protestants, et l'autre contre les jansénistes et les fébroniens, quoique dans un sens différent.

Les protestants refusent l'infaillibilité aux conciles généraux par le fait même qu'ils refusent cette même prérogative à l'Eglise universelle, à l'autorité de laquelle ils substituent l'esprit privé.

Les jansénistes prétendent, eux, que le moyen de faire disparaître toute espèce de difficulté relativement à la légitimité des conciles œcuméniques, *c'est l'acceptation et l'assentiment universel de l'Eglise à ces mêmes conciles,* de sorte qu'on doive tenir pour conciles généraux ceux que l'Eglise universelle a ainsi acceptés, et que l'on ne doit pas tenir pour tels ceux qui n'ont point été ainsi acceptés (1). Et sous ce nom d'Eglise universelle, ils désignent non-seulement tous les évêques, mais encore tous les clercs inférieurs, et même, qui plus est, les laïques (2).

(1) Tel Opstrætus, traité *des Lieux théologiq.*, Vindobonn, 1779, diss. 4, q. 4, § 1, n. 3 et suiv.

(2) Nous citerons, comme un témoignage irréfragable et non suspect de cette assertion, l'autorité de Pierre Tamburini, autrefois professeur à Pavie, et célèbre parmi les siens. Voici comment il expose la doctrine des jansénistes dans son *Analyse du livre des prescriptions de Tertullien*, Pavie (sans date), § 60 : « La » funzione di giudicare irrefragabilmente delle cose di fede, essendo legata al » *consentimento universale di tutte le chiese,* alla cospirazione di tutti i pastori, » necessariamente ne siegue, che tutti prestino i propri lumi, che uno ajuti la » debolezza dell' altro..... *Le chiese* e i pastori concorrendo *in solidum* alla » decisione dommatica, e tutti in essa riconoscendo la propria fede, vi si

Le professeur d'Oxford, Palmer, confondant tout cela, prétend que l'infaillibilité du concile œcuménique, légitimement célébré et confirmé par le seul pontife romain, n'est qu'une *pure opinion* dans les églises romaines (1), et que ce concile n'a d'autorité *irréfragable* qu'autant qu'il s'appuie sur le consentement de l'Eglise universelle, et cette Eglise universelle se compose, dans son système, d'au moins toutes les communions qui retiennent la hiérarchie ecclésiastique, telles que sont précisément l'église grecque, l'église russe, et l'église anglicane (2).

» attacano con intima persuasione, e con più forte impegno di sostenere una » parte del matrimonio comune confidato alle chiese di G. C. Il *loro assenso* » *alla decisione* supponendo esame, cognizione di causa, giudizio della dot» trina, produce in essi non una cieca ubbidienza, ma una persuasione illu» minata, ed un ragionevole assenso alla parola di Dio; » et § 50 : « Non avendo » G. C. legato il privilegio della inerranza a un certo numero determinato di » quegli che sono nel seno della chiesa, ma a tutto il corpo della chiesa, egli » per conseguenza non ha promesso che nella divisione de' sentimenti sia » sempre il più picciolo, o il più gran numero che abbia ragione. » Il inculque la même chose, § 63, et ailleurs çà et là. Mais cette doctrine découle du principe que les jansénistes professent avec les richériens, sur la constitution démocratique de l'Eglise. Quant à la doctrine de Fébronius, voy. Zaccaria, *Antifébronius*, t. II, diss. 2, c. 12, § 2, éd. cit., p. 318.

(1) Ouv. cit., p. IV, c. 7, sect. 1. On doit énergiquement réprouver ce *dans les églises romaines*; car s'il eût parlé des diverses sectes protestantes et anglicanes, il aurait bien pu employer cette expression, parce qu'elles sont réellement plusieurs, elles sont en effet acéphales; mais elle ne convient nullement à l'Eglise romaine, qui est *une*.

(2) Pour la même cause, ibid., c. 7, il ne reconnaît que les six premiers conciles œcuméniques; quant aux autres, surtout ceux de Florence et de Trente, il soutient qu'ils n'ont pas le cachet de l'œcuménicité, parce que les autres communions ne les ont point approuvés. Quant au concile de Trente, Palmer en dit en particulier, pass. cit., c. 12, qu'il a défini comme des articles de foi certaines opinions que les anglicans ne peuvent pas approuver; que plusieurs de ses décrets sont *louables*, et que les autres peuvent admettre *l'interprétation catholique*. Au reste, il le rejette absolument, 1° parce que ses décrets ne furent pas des jugements de l'Eglise catholique; 2° parce qu'ils ne furent pas les jugements de l'obédience *romaine*. Il s'efforce surtout de prouver la première de ces choses, parce que les schismatiques anglais, les schismatiques grecs et les hérétiques luthériens et calvinistes, les rejetèrent. Il est vrai, toutefois, que notre adversaire nie que les sectes anglicane, grecque, russe ou les protestants sont des communions schismatiques ou hérétiques. Mais nous avons démontré l'incohérence des idées de notre adversaire, comme la fausseté et l'absurdité de son système dans la première section de ce traité. Il s'efforce de prouver la seconde, parce que, lorsque l'on tint le concile de Trente, il s'était introduit dans les *églises romaines* des opinions théologiques qui astreignaient tout le monde à adopter les décrets du concile de Trente sans examen et sans discussion. Il les développe ensuite longuement, parlant sans cesse de la faillibilité de chacun pris à part, etc. Et c'est là-dessus que Palmer s'appuie pour traiter l'affaire de son salut, et qu'il se fait illusion!

Nous, au contraire, nous établissons, conformément à la doctrine catholique, contre les protestants, que le concile œcuménique qui est légitimement convoqué, tenu et confirmé, est infaillible dans ses décisions dogmatiques, c'est-à-dire celles qui ont pour objet la foi et les mœurs. Et nous établissons, contre les jansénistes, les fébroniens et Palmer, soit que le vrai moyen de connaître si un concile est légitimement œcuménique oui ou non, c'est la confirmation du pontife romain, soit que le concile œcuménique est légitime et qu'il jouit de toute sa force irréfragable, sans avoir été accepté préalablement et sans le consentement subséquent de l'Église universelle. Et voici comment nous en prouvons les diverses parties séparément.

Et d'abord, comme les protestants refusent au concile œcuménique une autorité infaillible, parce qu'ils la refusent à l'Eglise universelle, il s'ensuit que toutes les raisons que nous avons fait valoir en faveur de cette prérogative de l'Eglise trouvent ici leur place, puisqu'il s'agit de la même chose; car l'état de l'Eglise, qu'elle soit dispersée ou qu'elle soit réunie en concile, n'est pas changée relativement à cette prérogative que Jésus-Christ lui à accordée.

Mais cela ne prouve qu'indirectement notre thèse; voici comment nous la prouvons directement : Les conciles œcuméniques ne sont autre chose que l'Eglise elle-même réunie, ou, si on le veut, ils sont l'Eglise représentative; car, ce que sont dans l'état politique les assemblées publiques et générales, les conciles le sont évidemment pour l'Église; or l'Eglise, comme nous l'avons établi en son lieu, jouit d'une autorité infaillible; on doit donc dire que, d'après les promesses de Jésus-Christ, les conciles œcuméniques jouissent de la même autorité. Certes, ces conciles, à l'exemple du premier concile qui fut tenu à Jérusalem, et qui a été le modèle des autres, lorsqu'ils définissent quelque question relative à la foi ou aux mœurs, peuvent dire : *Il a paru au Saint-Esprit et à nous* (Act., XV, 28). Or, comme le Saint-Esprit ne peut pas se tromper, les conciles œcuméniques, qui sont assistés et secourus par le Saint-Esprit, ne peuvent pas se tromper lorsqu'ils décident quelque chose là-dessus.

Aussi a-t-on admis en tout temps les sanctions des conciles œcuméniques sans réclamations aucune, ou comme autant d'articles de foi, et a-t-on regardé comme hérétiques tous ceux qui ont refusé d'y acquiescer. Tel les ariens après le concile de

Nicée; les macédoniens après celui de Constantinople; les nestoriens après celui d'Ephèse; les eutychiens après celui de Chalcédoine, et ainsi de suite. Mais si l'antiquité n'avait pas tenu pour certain et pour positif que les conciles œcuméniques jouissaient d'une autorité infaillible, cette manière d'agir de l'Eglise eût été souverainement injuste et déraisonnable (1). Ce serait à tort que tous les catholiques se seraient fermement attachés à ces définitions dogmatiques et n'auraient pas hésité à subir le martyre pour les soutenir, comme l'histoire ecclésiastique tout entière nous atteste qu'il y en a eu un nombre presque infini qui ont subi, à toutes les époques de l'Eglise, l'exil, la prison, la perte de leurs biens, la mort même (2); et l'Eglise les a toujours vénérés comme des martyrs. Après cela, il nous paraît tout-à-fait superflu de réunir les témoignages des Pères pour connaître leur sentiment et celui de l'Eglise, puisqu'il est constant qu'ils appellent la décision du concile œcuménique *le jugement suprême de l'Eglise,* qui ne peut pas être cassé, tels que saint Athanase (3), saint Epiphane (4), saint Léon-le-Grand (5), Gélase (6), pour les

(1) Je ferai observer ici en passant combien est extraordinaire la manière d'agir des protestants, au moins de ceux qu'on appelle *orthodoxes,* qui classent parmi les hérétiques les ariens, les macédoniens, les nestoriens, etc., parce qu'ils furent condamnés par ces premiers conciles, et qui ne soupçonnent pas qu'ils sont hérétiques, eux, parce que leurs erreurs ont été proscrites par un concile œcuménique de la même église. Or, les exceptions sur lesquelles ils s'appuient pour ôter au concile de Trente son autorité, sont absolument les mêmes que celles sur lesquelles ces anciens hérétiques auraient pu s'appuyer pour rejeter chacun des conciles qui les condamnèrent, eux aussi. Et même, ceux qui connaissent à fond l'histoire de l'Eglise, verront que peut-être ils purent opposer des raisons plus spécieuses contre ces anciens conciles, que celles que les hérétiques subséquents opposent au concile de Trente. Comment s'accorderont-ils donc entre eux ?

(2) On trouve les noms de plusieurs de ces martyrs dans le Martyrologe romain. Il suffit d'ailleurs de jeter les yeux sur l'Histoire ecclésiastique de Socrate, de Sozomène, de Théodoret, d'Evagre, etc., pour voir quelle fut la cruauté des ariens et des macédoniens contre les catholiques; il suffit de parcourir les fastes ecclésiastiques pour que chacun puisse se convaincre des atrocités de toutes les factions, des donatistes, des monothélites, des iconoclastes, des vandales, etc., en un mot, de tous les hérétiques et de tous les schismatiques contre les catholiques; et plût à Dieu que de nos jours même, où l'on se pique d'humanité, ils n'eussent point à endurer de tels maux de leur part!

(3) Lettre à Epictète, œuv. éd. Bénéd., t. I, part. II, p. 901 et suiv.

(4) Hérés. 77, où il rapporte en outre, tout au long, la lettre citée de saint Athanase.

(5) Lett. éd. Ballerini, 90, à l'empereur Marcien, c. 2 et ailleurs.

(6) Lett. aux évêques de Dardanie. Collect des conc., Veneta Coleti, t. V, col. 325.

conciles d'Ephèse (1) et de Chalcédoine (2); ou qui appellent *hérétiques* ceux qui n'acquiescent point à la définition dogmatique du concile, tels encore que Athanase (3), Grégoire de Nazianze (4), Léon-le-Grand (5), Basile (6), concile de Chalcédoine (pass. cit., lett. 125); ou qui affirment que les décrets des conciles généraux sont *divins et viennent de l'Esprit-Saint,* tels que Athanase (lettre citée, aux évêques d'Afrique), l'empereur Constantin (7), Grégoire de Nazianze (8), Léon-le-Grand (9), Grégoire-le-Grand, qui protesta qu'il vénérait les quatre premiers conciles à l'égal des quatre évangiles (10); ou qui enfin enseignèrent qu'il vaut mieux mourir que de renoncer aux décrets des conciles œcuméniques, comme le montrèrent entre autres, par leurs paroles et leur conduite, Athanase, Hilaire, Eusèbe, qui souffrirent l'exil pour soutenir la foi de Nicée (voy. Bellarm., *des Conc.*, liv. II, c. 3). Il n'y a donc rien de plus certain, dans l'antiquité, que cette croyance, ni rien de mieux établi. Nous nous bornerons à cela quant aux protestants.

Mais pour en venir aux jansénistes, aux fébroniens et à Palmer, ce qui atteste l'absurdité de leur doctrine, c'est 1. le consentement de l'antiquité tout entière, qui considéra toujours comme hérétiques tous ceux qui refusèrent d'obéir aux décrets dogmatiques après leur promulgation, sans attendre ni l'assentiment de l'Eglise, ni son acceptation; 2. la manière même d'agir des conciles œcuméniques, qui frappèrent d'anathème ceux qui soutenaient le contraire de ce qu"ils avaient défini, et qui les séparèrent de la communion de l'Eglise comme hérétiques; 3. c'est encore ce que prouve le signe que les anciens donnèrent du concile œcuménique légitime et

(1) Dans la lettre *Tractoria*, rapportée par Hard., Act. conc., t. I, col. 1623 et suiv.

(2) Act. 5, ibid., t. II, col. 447 et suiv.

(3) Lett. aux Africains, éd. et pass. cit., col. 891 et suiv.

(4) Lett. 1, à Clédonius, ou disc. 51, œuv. édit. Paris, 1630, t. I, p. 738.

(5) Lett. éd. cit., 162, à Léon Auguste, col. 1339 et suiv.

(6) Lett. 125, édit. Bénéd., œuv., t. III, p. 214 et suiv.

(7) Lett. sur le concile de Nicée à toutes les églises, rapportée par Eusèbe. *Vie de Constantin,* liv. III, c. 17.

(8) Disc. 21, sur saint Athanase, édit. cit., t. I, p. 381.

(9) Lett. 106, édit. cit., c. 2, col. 1161 et suiv., et lett. cit., à Marcien et à Léon Auguste.

(10) Lett. ub., liv. XXV, éd. Bénéd., œuv., t. II, col. 515.

réel, savoir, qu'il devait avoir été confirmé par le pontife romain, sans qu'il fût besoin d'autre chose. Certes, le diacre Ferrand écrit que pour la certitude et la confirmation des décrets d'un concile général, il suffit « qu'ils soient connus » de toute l'Eglise... qu'ils soient confirmés par *l'approbation* » du *siége apostolique,* comme étant *conformes* à la foi aposto- » lique (1); » en conséquence, comme l'empereur Marcien s'empressait d'obtenir l'approbation formelle de saint Léon pour fermer la bouche aux eutychiens, il écrivit au même pontife pour qu'il daignât le faire le plus promptement possible par ses lettres (2). C'est pourquoi le VII concile, qui est le II de Nicée, ruina toute l'autorité des trois cent trente-huit évêques iconoclastes, parce qu'ils « n'avaient pas eu le concours du » pontife actuel de Rome, ni des évêques et des prêtres qui » l'entourent, de ses légats, ni d'une lettre encyclique de sa » part, comme le porte *la loi des conciles* (3); » par contre, les évêques du vaste patriarchat d'Alexandrie et ceux de celui d'Antioche, dont pas un n'assistait au VII concile, écrivirent à bon droit à Taraise, évêque de Constantinople : « Rien n'a » pu porter préjudice à ce saint synode; rien ne s'opposait » à ce qu'il portât quelque décret prohibitif, comme aussi » qu'il définît les dogmes de la foi, *surtout comme le très-* » *saint et apostolique pape de Rome était d'accord avec lui,* » et qu'il y assistait par ses apocrisiaires (4). » C'est pourquoi

(1) Lettre 6, aux diacres de la ville de Rome, Pélage et Anatole, chap. 9, Galland, Bibliothèque des Pères, t. XI, p. 363.

(2) Car, comme les eutychiens avaient appris que saint Léon avait rejeté le canon 28 du concile de Chalcédoine et tout ce qui y avait été fait en l'absence de ses légats, ils avaient répandu le bruit que le saint-siége ne l'avait pas approuvé, même dans ses décisions sur la foi. De là l'empereur Marcien écrivit en ces termes au même pontife : « Comme il en est quelques-uns de » ceux qui suivent maintenant l'opinion mauvaise et la perversité d'Eutychès, » qui sont dans le doute si Votre Béatitude *a confirmé* les décrets qui ont été » portés dans le saint concile, Votre Piété daignera, à ces fins, en écrire à » toutes les églises, pour que tout le monde sache qu'ils ont été ratifiés. » Parmi les lettres de saint Léon, édit. Ballerini, col. 1182 et suiv. C'est réellement ce que fit le pontife écrivant aux évêques qui assistèrent au saint concile de Chalcédoine. Cette lettre est dans l'édit. cit. la 114; il y dit, c. 1 : « Pour » que des interprètes malveillants ne puissent pas donner pour douteux que » ce que votre unanimité a décrété sur la foi, je l'approuve; j'ai adressé les » présentes à tous nos frères dans l'épiscopat qui y ont assisté..... pour que » l'universalité des frères et les cœurs de tous les fidèles sachent que..... par » l'approbation de ce qui s'est fait dans le concile, j'unis mon sentiment au » vôtre; » col. 1195.

(3) Act. 6, Hard., Act. conc., t. IV, col. 327.

(4) Ibid., col. 142.

Gerson lui-même a avoué que c'est à ce siége apostolique « qu'il faut demander la certitude de la foi (1). » Ce qui le prouve, 4. c'est que l'on n'a regardé comme conciles véritablement œcuméniques et légitimes que ceux-là seuls que le siége apostolique ou le pontife romain a approuvés, et que l'on a regardé comme des produits illégitimes et comme des brigandages ceux que le pontife romain a rejetés, tels que le II d'Ephèse, celui de Rimini, et le concile de Constantinople tenu par les iconoclastes (2).

Les choses étant ainsi, il s'ensuit que le seul moyen de connaître, d'une manière certaine, si les conciles ont été légitimes et œcuméniques, c'est la confirmation du pontife romain, à qui il a été donné, dans la personne de Pierre et par Pierre, de paître et de gouverner tout le troupeau du Seigneur, comme aussi d'être le fondement de l'Eglise visible et de confirmer ses frères. Il s'ensuit, en outre, que pour que ces mêmes conciles aient toute leur force, ils n'ont besoin d'aucun consentement ultérieur ou acceptation légitime des pasteurs de l'Eglise universelle, et ils sont tenus eux-mêmes, à moins qu'ils ne veuillent que l'Eglise ne les annule, d'acquiescer au jugement dogmatique du concile œcuménique confirmé par le pontife romain, et de s'y soumettre; à bien plus forte raison n'ont-ils pas besoin de l'acceptation unanime des clercs inférieurs ou de celle du peuple chrétien; autrement, les brebis paîtraient et confirmeraient les pasteurs, les enseigneraient, et ne seraient point enseignées par eux; et si cette règle des jansénistes était mise en pratique, l'Eglise ne compterait pas un seul concile réellement œcuménique. Il s'ensuit enfin, à bien plus forte raison, qu'il n'est pas besoin de l'acceptation et du consentement des sectes non catholiques pour qu'un concile soit regardé comme œcuménique, contrairement à ce que pense Palmer. Car, bien qu'il ne compte pas, parmi les églises non catholiques, les églises de Russie,

(1) Sermon sur l'Ascension de Notre-Seigneur, prononcé devant le pape Alexandre, œuv. édit. Dupin, t. II, part. I, col. 136.

(2) Saint Damase, écrivant sur le concile de Rimini, donne cette seule raison pour laquelle il a été rejeté : « Car, dit-il, le nombre de ceux qui se réunirent » à Rimini ne peut pas être préjudiciable, puisqu'il est constant *que ni l'évêque » de Rome, auquel il fallait d'abord demander son avis.....* n'a jamais donné » son assentiment à des décisions de ce genre. » Coustant, *Lett. du pontife rom.*, lett. 8, col. 489 et suiv.; Zaccaria, *Antifébronius*, t. IV, liv. IV, part. II, chap. 4.

d'Angleterre, et l'église grecque, et qu'il prétende même qu'elles sont des communions réellement catholiques, nous avons démontré plus haut que c'est une invention de sa part inouïe jusqu'alors, puisqu'il n'est pas d'église catholique qui n'ait une seule foi et une seule et même communion avec le pontife romain, qui est le chef, le centre et le fondement de l'Eglise de Jésus-Christ. Les nestoriens, d'après ce principe, auraient pu faire valoir contre le concile d'Ephèse qu'il n'était point œcuménique, parce que les ariens et les macédoniens n'y adhérèrent point; les eutychiens auraient pu s'en prévaloir contre l'œcuménicité du concile de Chalcédoine, vu que les nestoriens n'y souscrivirent point, ainsi de suite. Si on regarde comme œcuméniques les six premiers conciles que confirmèrent les pontifes romains, et que, par conséquent, reçurent tous les catholiques, je ne vois pas pourquoi on exclurait ceux qui furent tenus par la suite. Mais il est inutile de demander aux hétérodoxes d'être logiques sur ce point.

Voilà donc établi ce que nous nous proposions de montrer, savoir, que les décrets dogmatiques du concile œcuménique, confirmés par le pontife romain, sont irréformables de leur nature, ou avant l'assentiment et l'acceptation de l'Eglise, dans quelque sens enfin qu'on prenne ce mot, soit que l'on entende par là l'ensemble des pasteurs, soit que l'on entende l'ensemble des clercs inférieurs et du peuple, soit enfin que l'on entende l'assentiment de ceux qui sont séparés de la communion romaine ou des hétérodoxes (1).

Objections.

I. *Obj.* 1. Les Pères ne tinrent pas pour irréformables les décrets dogmatiques des conciles œcuméniques, surtout saint Grégoire de Nazianze, qui confessait qu'il fuyait l'assemblée des évêques parce qu'il ne voyait pas un seul concile dont l'issue eût été heureuse (lett. 15 à Procope), et saint Augustin, qui avoue que les premiers conciles *pléniers* sont corrigés par les conciles subséquents (liv. II, *du Bapt.*, c. 3). 2. C'est pour

(1) Nous ferons pourtant observer ici que la confirmation essentielle du pontife romain, savoir, celle qui est nécessairement requise et qui suffit pour qu'un concile soit regardé comme œcuménique, et par conséquent pour qu'il ait pleine autorité, consiste dans l'assentiment ou l'adhésion du pontife à ce même concile. Et le pontife peut le faire de trois manières : par lui-même, par ses légats, ou enfin par des lettres confirmatives.

cela que le même saint docteur, discutant contre l'arien Maxime, dit : « Je ne dois pas citer le concile de Nicée, non » plus que vous ne devez pas citer celui de Rimini, comme » devant juger préalablement. Je ne m'arrêterai point à l'au- » torité de celui-ci, comme vous ne devez pas vous en tenir à » l'autorité de celui-là ; nous aurons recours aux autorités des » Ecritures..... elles sont pour nous des témoins communs, » qu'il y ait lutte entre la chose et la chose, entre la cause et » la cause, entre la raison et la raison (liv. II, c. 14, n. 3). » 3. Et la raison, c'est que si les décrets des conciles généraux étaient irréformables, ils seraient par conséquent infaillibles, et il faudrait les considérer comme des écritures canoniques, ce qu'aucun homme sensé n'a jamais dit; 4. aussi cette infaillibilité n'a-t-elle été définie, jusqu'à ce jour, par aucun canon des conciles qui ont été tenus. Donc :

Rép. 1. *N*. Or, saint Grégoire, dans le passage objecté, ne parle que des conciles particuliers que l'on tint pendant le temps qui s'écoula depuis le I concile général ou le concile de Nicée, et le II concile général ou celui de Constantinople I, où les évêques ariens ou les ennemis du Verbe tenaient le premier rang, et qui n'eurent certes aucune heureuse issue, et qui, loin d'arrêter le mal, l'augmentèrent bien plutôt (1). Quant au cas que saint Grégoire faisait, soit du concile de Nicée, soit de celui de Constantinople, ses écrits comme ses œuvres le prouvent, puisque, outre qu'il exalta le concile de Nicée, il fit tous ses efforts pour ranimer à Constantinople, où elle était presque éteinte, la foi qui y avait été promulguée (2); et il assista lui-même à celui de Constantinople, où fut condamnée l'erreur des macédoniens.

Quant à saint Augustin, il parle des conciles provinciaux ou nationaux qui, comme le savent les savants, furent parfois appelés, par les anciens, *pléniers*, ou même *universels ;* et ce qui le prouve, c'est que saint Augustin se propose ici de répondre aux donatistes, qui faisaient valoir, en faveur de la doctrine d'un nouveau baptême, l'autorité de saint Cyprien et de son concile d'Afrique, comme aussi de ce que, au temps de saint Augustin, il n'y avait eu encore que deux conciles géné-

(1) Tels sont les conciles tenus en ces temps-là : de Séleucie, de Tyr, de Rimini, de Milan, de Smyrne, etc. Voy. Bellarm., liv. II, *du Concile*, ch. 7.

(2) Voy. Socrate, *Hist. eccl.*, liv. V, ch. 6 et 7.

raux, savoir, ceux de Nicée et de Constantinople, qui non-seulement ne corrigea pas celui de Nicée, mais qui en admit et en recommanda la profession de foi en la publiant.

Rép. 2. *D.* Faisant, comme l'on dit, un argument *ad hominem,* et en faisant abstraction de l'autorité de l'un et de l'autre concile, *C.* absolument, *N.* Car dans les paroles qui précèdent immédiatement, il avait exalté l'autorité du concile de Nicée et la vérité catholique qu'il a définie (1). Par conséquent, pour se soustraire aux subtilités de Maxime, qui opposait le concile de Rimini à celui de Nicée, il voulut réfuter son adversaire par d'autres preuves, faisant abstraction de l'autorité de l'un et l'autre concile.

Rép. 3. *N.* Il y a en effet plusieurs différences entre les Ecritures canoniques et les conciles; nous ne rappellerons ici que l'inspiration divine sous l'action de laquelle les écrivains sacrés écrivirent, et que, certes, nous n'admettons pas même pour les décrets des conciles (2).

Rép. 4. Je veux bien que l'on n'ait pas fait un seul canon pour établir l'autorité infaillible des conciles généraux, parce que cela était inutile; cependant, le sentiment de l'Eglise sur ce point est manifeste, comme on le voit par ce que nous avons dit et par sa manière d'agir, puisqu'elle a classé parmi les hérétiques tous ceux qui osèrent s'opposer aux définitions dogmatiques de ce genre des conciles.

II. *Obj.* 1. Comme il faut tant de conditions pour un concile général et légitime, et qu'il est difficile de constater si un concile les a toutes réunies en même temps, lorsqu'il a été convoqué et tenu; s'il y a eu dans ce concile un nombre suffisant d'évêques; si tous les évêques de l'univers y étaient représentés; s'ils étaient tels par leur dignité et leur élévation qu'il convient pour un concile général, de manière que les autres, qui sont absents, soient censés leur avoir confié le soin de les représenter; si tout s'est passé légitimement dans le concile;

(1) Voici en effet ce qu'il écrit, pass. cit.: « C'est cet *Homousion* qu'au con-
» cile de Nicée les Pères catholiques confirmèrent contre les hérétiques ariens,
» par l'autorité de la vérité, et la vérité de l'autorité. »

(2) Qui plus est, les TT. font bien observer, après Canus, que les seuls objets des définitions dogmatiques sont irréformables, et que dans ces seules choses les conciles œcuméniques sont infaillibles, mais qu'ils ne le sont pas dans les motifs qui les meuvent, ou sur lesquels ils s'appuient pour formuler leurs définitions; et on les regarde comme bien moins infaillibles encore dans les questions de personnes et les questions physiques, etc., qui n'ont pas une connexion nécessaire avec le dogme.

si tout y a été examiné et discuté avec la maturité voulue ; si tout s'y est passé librement; si la puissance séculière et la puissance ecclésiastique n'ont pas intimidé ceux qui y assistaient, et autres choses de ce genre, il est évident que l'acceptation et l'assentiment de l'Eglise universelle seul peut nous faire connaître quels ont été les conciles légitimes, et quels sont ceux qui ne sont point légitimes (1). 2. C'est de cette manière que saint Athanase prouve, contre les ariens, qu'il faut tenir pour un concile général et légitime le concile de Nicée, écrivant comme il suit aux évêques d'Afrique : « Tout l'univers entier » a certainement donné son assentiment à ce concile ; et quoi- » qu'on ait tenu un grand nombre de conciles... elles l'ont » reconnu (les églises), elles l'ont admiré, et l'ont approuvé en » y souscrivant (*lett. aux évêq. d'Afrique*, etc., pass. cit., » col. 891). » Donc :

Rép. 1. Il est facile de s'assurer de toutes ces choses-là par la confirmation du seul pontife romain, d'après la règle que suivirent toujours nos pères. « Quel moyen plus propre pour » me dépouiller de cette ignorance et pour m'instruire, disait » Ratherius de Vérone, que de recourir à ce qu'enseigne » Rome? Que sait-on, quelque part que ce soit, sur les dogmes » ecclésiastiques, que l'on ne sache pas à Rome? C'est là que » vécurent les plus grands docteurs de l'univers, que brillèrent » les princes les plus distingués de l'Eglise tout entière. C'est » là que furent élaborées les décrétales des pontifes, que l'on » trouve des congrégations pour toutes les questions, que l'on » examine les canons, que l'on approuve ceux qu'il faut ad- » mettre, et que l'on réprouve ceux qu'il faut rejeter. Enfin, » *jamais ce qui y a été déclaré nul n'a été ratifié, ni jamais* » *on a annulé ce qui y a été ratifié* (2); » et le diacre Ferrand : « Les questions qui sont épuisées, dit-il, et qui, sur l'indica- » tion des saints évêques, sont portées à la mémoire du bien- » heureux Pierre, y sont plus soigneusement examinées, et » elles sont confirmées ; il faut les suivre, il faut les accepter, » s'y attacher ; et en cas de rétractation, sous quelque prétexte » de piété que ce soit, il ne faut pas les tenir (pass. cit. » *Itinér*.). » Certes, cela ne sourit pas aux jansénistes. Pourtant, qu'ils le veuillent oui ou non, les choses sont telles ; on

(1) Tel Opstræt, pass. cit., qui poursuit longuement ces billevesées.

(2) *Itinér*., n. 2, œuv. édit. Ballerini, Vérone, 1765.

doit donc considérer comme légitime et universel le concile que le pontife romain a reçu, qu'il a approuvé, et qu'il a proposé comme tel à l'Eglise universelle. Voilà le grand chemin: quiconque s'en fraie un autre, le trouvera plein de précipices et d'écueils, et fort peu sûr (1).

Rép. 2. *D.* Saint Athanase enseigne que toutes les églises souscrivirent au concile de Nicée, *parce qu'elles* surent qu'il avait été œcuménique et légitime, *C.* que ce même concile de Nicée fut œcuménique *parce que* toutes les églises y souscrivirent, *N.* Car autre chose est que toutes les églises souscrivent à un concile quelconque, parce qu'elles sont sûres que les conciles œcuméniques légitimes ne peuvent pas errer dans la foi, et autre chose qu'il dépende de l'adhésion des églises qu'un concile quelconque soit tenu pour œcuménique et légitime. Saint Athanase affirme la première de ces deux choses, les jansénistes soutiennent la seconde. Car c'est de leur forme que les conciles tiennent leur œcuménicité et leur légitimité.

III. *Obj.* 1. L'autorité du pontife romain n'est pas la même que celle de l'Eglise universelle; Bossuet démontre en effet, d'une manière invincible, que le pontife romain est sujet à errer et à devenir hérétique; donc sa confirmation n'est point un fondement infaillible de la foi; 2. Jésus-Christ conféra également à tous les apôtres en commun le jugement public des controverses et le pouvoir de les trancher. Ce jugement n'appartient donc pas à un moins grand nombre d'évêques, de sorte que l'on puisse regarder leur jugement comme *final* et *irréfragable,* sans que les autres y donnent leur assentiment; 3. le seul assentiment de l'Eglise fait que plusieurs décrets de conciles provinciaux ont été regardés comme finals et irréfragables, *V. G.* des conciles d'Orange, de Gangres, d'Antioche, de Milève, qui furent tenus contre les hérétiques; donc on doit pareillement dire que c'est par l'acceptation et l'assentiment de l'Eglise universelle que les décrets des conciles œcuméniques

(1) Les jansénistes pourraient en effet opposer que l'on n'est pas assez certain du consentement positif et formel de tous les évêques, comme cela s'est réellement fait plusieurs fois, lorsqu'il s'agissait de l'assentiment à donner aux constitutions pontificales contre Jansénius et Quesnel. Ensuite, comme il y a toujours des réfractaires dans la foule, s'il y avait quelques évêques qui tinssent des doctrines erronées, comme l'étaient les évêques d'Utrecht, ils pourraient toujours se cacher. La chose pourrait traîner en longueur, et l'erreur pourrait s'infiltrer et s'étendre, et en infester plusieurs, pour ne rien dire de plus.

sont irréfragables, et non pas par la confirmation du souverain pontife. 4. D'autant mieux que l'infaillibilité des conciles généraux n'est pas nécessaire pour terminer les controverses, puisque plusieurs hérésies ont été condamnées par des conciles provinciaux et même par des évêques particuliers; la faculté de Sorbonne a même condamné la proposition qui tient qu'il faut absolument un concile œcuménique pour condamner les hérésies; donc, si l'Eglise peut trancher les controverses autrement que par un concile œcuménique, il est évident que l'infaillibilité du concile n'est pas essentielle, et que l'Eglise peut par son assentiment suppléer à ce défaut d'infaillibilité. 5. Joignez à cela que l'infaillibilité du concile œcuménique, confirmée par le souverain pontife, n'est qu'une *simple opinion* qui a cours dans les églises romaines, d'où il suit qu'il est impossible de prouver, d'une manière positive, que cette infaillibilité s'appuie sur l'Ecriture et la tradition, ou que Jésus-Christ a laissé à son Eglise l'infaillibilité d'un concile de ce genre. Une opinion ne sera jamais la base d'une foi certaine; les romains ne peuvent donc pas être certains de la vérité des doctrines définies par un concile dont l'infaillibilité n'est que la matière d'une pure opinion (1). Donc :

Rép. 1. *D*. C'est-à-dire, la certitude de l'autorité infaillible du pontife romain, prise à part, n'est pas aussi grande que celle de l'autorité de l'Eglise universelle, puisque celle-ci est une vérité de foi, pendant que la première n'est pas une vérité de foi, *C*. dans un autre sens, *N*. Quant à la manière dont Bossuet a démontré que le pontife romain est exposé à errer, nous l'expliquerons sous peu. Nous nions en outre la conclusion, savoir, que l'autorité infaillible du concile général ne découle pas de la confirmation du concile œcuménique par le pontife romain, car, dans ce cas, c'est le chef uni à ses membres, ou c'est l'Eglise enseignante qui, de l'avis unanime de tous les catholiques, est infaillible (2).

Rép. 2. *D*. Jésus-Christ a conféré à tous les apôtres le pouvoir de juger les controverses et l'autorité pour les trancher, unis à Pierre et sous l'autorité de Pierre, *C*. isolés de Pierre,

(1) Jusque-là, Palmer, ouv. cit., ch. 7, sect. 1 et 2.

(2) Cet homme est véritablement habile à mêler les questions librement controversées avec la doctrine catholique admise de tout le monde, pour ensuite tout embrouiller. Tel est presque toujours le talent de Palmer, comme l'établit l'examen attentif de son ouvrage.

N. Or, d'après la règle des Pères, *là où est Pierre, là est l'Eglise*, soit que le nombre des évêques qui est avec Pierre, ou qui est de son avis, soit plus ou moins grand; du côté où est Pierre, ou le pontife romain, là est l'Eglise; quant aux autres évêques, quels qu'ils soient, ils seront toujours acéphales, et ils ne constitueront jamais l'Eglise, surtout s'ils sont en opposition avec Pierre. Nous voyons assurément des conciles œcuméniques où il y eut un très-petit nombre d'évêques, comme au I et au II concile de Constantinople (1), et qui, par l'assentiment et la confirmation du pontife romain, obligèrent aussitôt, sans attendre l'assentiment et l'acceptation de l'Eglise (2), et qui portèrent par suite un décret *final et irréfragable.*

Rép. 3. *D.* Et surtout par l'assentiment du pontife romain, *C.* sans son assentiment et malgré son opposition, *N.* L'antiquité tout entière ne nous fournit pas un seul exemple qui prouve que l'on ait regardé, comme finale et irréfragable, la sentence d'un concile provincial ou d'un évêque particulier sans l'assentiment du pontife romain, et à bien plus forte raison s'il y est opposé. L'histoire ecclésiastique nous fournit au contraire de nombreux exemples de conciles, soit provinciaux, soit nationaux et pléniers, qui n'eurent absolument aucune autorité, parce que les pontifes romains réprouvèrent leurs décrets (3).

Rép. 4. Nous admettons tout l'argument de notre adversaire, puisque nous prétendons, nous aussi, contre les jansénistes et les fébroniens, qu'il n'est point absolument nécessaire de concile œcuménique pour condamner les hérésies, bien que nous accordions qu'ils sont fort utiles. Mais nous nions la conséquence que s'efforce vainement d'en déduire notre adversaire, savoir, que l'autorité du concile œcuménique est faillible. Je ne sais vraiment pas comment un dialecticien habile prou-

(1) Il n'y eut pas plus, en effet, de cent cinquante évêques au I concile de Constantinople, comme tout le monde le sait; et au II, qui fut le V général, il n'y en eut que cent soixante-six. Voy. Hard., *Act. conc.*, t. III, col. 207.

(2) Comme les églises étaient au moins certaines de la confirmation expresse et positive du concile dans ce sens, ainsi que nous l'avons fait observer ailleurs, ces églises d'Occident sont excusables de n'avoir pas voulu admettre le V concile, puisque le bruit s'était répandu que le pape Vigile l'avait rejeté.

(3) Comme on le voit par le concile de Carthage, tenu par saint Cyprien, dans l'affaire des rebaptisants et d'une foule d'autres conciles des IVe et Ve siècles, tenus en Orient et en Occident, et dont les actes furent nuls, puisque les pontifes romains les rejetèrent.

verait une semblable manière d'argumenter, puisqu'il n'en découle qu'une seule chose, à moins qu'on ne le prouve de quelque autre manière, c'est que l'Eglise dispersée est infaillible, comme nous l'avons démontré, et que l'Eglise réunie en concile est aussi infaillible; et ces deux choses ne se contredisent nullement.

Rép. 5. Dans le sens, et comme le pense notre adversaire, *C.* selon la doctrine catholique, *N.* Car tous les catholiques, sans exception aucune, enseignent que l'infaillibilité du concile œcuménique, dans les définitions dogmatiques, est certaine, et que c'est un article de foi que l'Eglise universelle a constamment professé par sa manière d'agir et dans son enseignement, comme nous l'avons démontré. Et s'il y a quelques divisions parmi les docteurs catholiques, elles ne portent que sur le principe de cette infaillibilité, savoir, si le concile est infaillible en raison de l'assentiment et de la confirmation du pontife romain, ou si l'autorité du pontife romain est infaillible parce qu'à elle se joint l'assentiment des évêques ou du concile. Au reste, tous admettent comme positif que le concile œcuménique, confirmé par le pontife romain, est infaillible par lui-même (1).

(1) Comme notre adversaire abuse souvent de l'autorité de Bossuet, auquel il en appelle, nous pensons qu'il n'est pas hors de propos de rapporter ici quelques passages de cet illustre évêque, qui a si bien mérité de la religion catholique. Voici ce qu'il écrit, dans son *Appendice à la déf. de la déclaration du clergé de France,* en notre faveur : « Tous les *catholiques* tiennent » pour certain, et ils inculquent avec soin, que *non-seulement le concile,* mais » l'Eglise catholique, est absolument infaillible, même sans concile. » Œuv. éd. cit., t. XXXIII, p. 563, et dans l'ouvrage où il examine *les pensées privées* de Molanus, part. II, c. 4, art. 3 : « Les protestants, écrit-il, font un crime » aux catholiques de ce qu'en admettant l'infaillibilité de l'Eglise ils placent » en partie cette infaillibilité dans le pape seul, en partie dans les conciles » œcuméniques, et en partie dans l'Eglise répandue sur la surface entière du » globe, et qu'ils n'ont rien de certain sur le sujet de cette infaillibilité. Ils » nous objectent donc par là l'incertitude de notre esprit, et une contradic- » tion manifeste. Et ils ne veulent pas se donner la peine de réfléchir que » ces opinions, qu'ils regardent comme contradictoires, s'appuient sur le » dogme et la vérité que tous admettent. Car, pour ceux qui admettent que » le pape seul est infaillible, à combien plus forte raison le regardent-ils » comme tel lorsqu'il est d'accord avec le concile; et s'ils regardent le con- » cile comme tel, à combien plus forte raison l'Eglise, que représente le » concile lui-même? Ils nous calomnient donc évidemment lorsqu'ils pré- » tendent que les catholiques n'ont rien de certain sur le sujet de l'infaillibi- » lité, *puisque tout le monde, parmi nous, tient pour certain que l'Eglise, et* » *le concile qui la représente, jouit de l'infaillibilité.* » Edit. cit., tom. XXV, pag. 445 et ailleurs. Et si Bossuet semble ici comme ailleurs exiger l'assentiment de l'Eglise pour que le concile soit légitime, il ne parle pas de l'assen-

Or, les arguments au moyen desquels notre adversaire s'est efforcé de prouver que l'infaillibilité du concile œcuménique ne sort pas parmi les catholiques des bornes d'une *simple opinion*, ne sont que des paralogismes indignes d'un homme sérieux, ou ils s'appuient sur l'autorité des jansénistes, que nous repoussons de notre société. Certes, 1. le premier de ses arguments est un paralogisme que nous avons réfuté dans la première section, savoir, que ce n'est qu'une *opinion* que le concile, qui est composé du pontife romain et des évêques, est infaillible, parce que c'est une opinion que le pontife pris à part l'est, comme c'est aussi une opinion que les évêques pris isolément sont infaillibles. 2. C'est un paralogisme que de dire que l'on ne peut pas démontrer l'infaillibilité du tout sans démontrer de l'autre partie. 3. C'est un paralogisme que l'argument tiré du principe de Bossuet : « Que l'on » ne doit regarder comme impossible, dans l'Eglise, que ce » qui ne laisse aucun appui à la vérité, » et ce principe il conclut; or, si le concile général, confirmé par le pontife romain, était sujet à errer, l'autorité de l'Eglise dispersée suffirait pour protéger la vérité; donc il n'est pas impossible qu'un tel concile puisse errer. Mais tout le monde voit que notre adversaire abuse ici du principe de Bossuet, qui suppose, d'après la doctrine catholique, que le concile œcuménique légitime ne peut pas errer sur la foi, sans que l'Eglise universelle erre, puisqu'elle est tenue de recevoir et de vénérer les décrets qui ont la foi pour objet, comme infaillibles et irréfragables. Ils ont, comme nous l'avons démontré, la force par eux-mêmes d'obliger toute l'Eglise, de sorte qu'il n'est pas possible de suspendre son assentiment jusqu'à l'acceptation générale de l'Eglise universelle. J'ajouterai qu'il est impossible que l'Eglise soit opposée au concile œcuménique légitime qui représente l'Eglise elle-même, car dans ce cas l'Eglise serait opposée à l'Eglise elle-même, ce qui est absurde et contraire aux promesses mêmes de Jésus-Christ. Enfin, quant aux théologiens *romains* que notre adversaire

timent qui ajoute une force intrinsèque au concile confirmé par le pontife, mais de l'assentiment extrinsèque qui fait connaître que ce concile est légitime. Voici encore ce qu'il dit dans le *Corollaire de la défense*, § 8, éd. cit., p. 375 : « *Tous les catholiques tiennent pour certain* que les conciles généraux » sont infaillibles; mais comme on peut douter si un concile est général, on » le sait par l'assentiment de l'Eglise; » comme l'enseigne pareillement Bouvier, que nous oppose également Palmer, dont nous parlerons bientôt.

mentionne sur l'autorité de Bouvier, et il ne le fait pas sans inexactitude (1), nous ne nous y arrêterons pas, puisque ce ne sont pas des théologiens *romains*, mais bien des théologiens jansénistes, ou au moins suspects de jansénisme, que nous avons réfutés il y a peu de temps. Et les jansénistes ont imaginé ce subterfuge pour que, si l'on venait à tenir le concile auquel ils en appelèrent, ils puissent en éluder l'autorité, comme ils se sont efforcés d'éluder les constitutions pontificales dans lesquelles ils ont été si souvent condamnés, et qui les ont pour ainsi dire écrasés (2).

(1) J'ai dit que notre adversaire ne cite pas exactement l'ill. Bouvier, car il le cite comme s'il avait dit que quelques théologiens pensent que l'approbation de l'Eglise donne *toute* sa force au concile général; mais Palmer ajoute, de sa propre autorité, le mot *toute*. Voy. éd. Paris, 1834, tom. I, p. 353. Au reste, Bouvier ne parle que de l'autorité extrinsèque, comme on le voit par la solution de la troisième objection, où il dit : « Donc l'acceptation de » l'Eglise ne donne pas d'autorité au concile ; » soit par le pass. cit. par notre adversaire, où, après les paroles objectées, il ajoute : « Mais il n'en résulte » pas un grand inconvénient; *car, dès que l'on sera certain qu'un concile a* » *été reçu comme général par l'Eglise*, on sera certain que ses décrets sont » de foi. » Pourtant nous ne partageons pas les idées de ces théologiens.

(2) Tout ce qui précède a été dit contre Palmer, qui s'efforce vainement de pervertir la doctrine catholique, et qui cherche partout quelque appui à la cause désespérée qu'il défend. Mais comme nous avons parlé de temps en temps de la nouvelle école de théologie d'Oxford, en publiant cela, nous dirons quelle triste fatalité ils servent. Parmi les écrits qui en étaient déjà sortis, sous le titre de *Tracts for the times*, il y en avait un qui, portant le nº 90, contenait « des observations sur les trente-neuf articles, » et où ces articles, qui sont le boulevard de la foi anglicane, étaient exposés de façon qu'on les ployait à un sens plus exact et plus éloigné de ce qu'admet le protestantisme, et où on prétendait qu'on ne pouvait y souscrire que de cette manière seulement. Mais tous les recteurs de l'université, sans exception, s'étant réunis en assemblée, sur la convocation du vice-chancelier, en vertu du décret publié par lui, ils condamnèrent cet écrit, publié depuis peu, comme étant (ils le disent expressément) non pas une explication, mais bien un moyen d'éluder ces articles, fourmillant d'erreurs, et contraire au caractère de l'église anglicane. Le docteur Newman publia alors une lettre, datée du 16 mars 1841, où il dit publiquement qu'il en est l'auteur, et il y proclame que ce qu'il y établit non-seulement est vrai et honnête, mais est même absolument nécessaire. Ceci aiguillonna le zèle et produisit une grande contention d'esprit dans les divers partis de l'université tout entière. Voyez *Galignani's Messenger*, Paris, 24 mars 1841, n. 8122. Et nous apprenons que la chose en est venue au point que l'évêque d'Oxford, soit en vertu de son autorité, soit par persuasion, a fait que ces traités d'Oxford ont cessé de paraître. A quoi donc ont abouti les efforts de ces professeurs ? Ils n'ont contribué qu'à faire de plus en plus connaître à tout le monde la conduite désastreuse de l'église anglicane. Voici ceux qui défendaient *mordicus* cette église, comme catholique et apostolique, et qui se proposaient de la ramener à son état primitif, qui voulaient rétablir l'usage de la liturgie, exalter l'autorité et la tradition, et qui se proposaient de condamner les principes du protestantisme, sont regardés maintenant comme les ennemis de leur église,

PROPOSITION V.

La distinction imaginée naguère entre les droits essentiels et les droits accidentels, ou accessoires de la primauté, est mensongère et tout-à-fait opposée à la nature de la primauté du pontificat.

Cette proposition est comme un corollaire qui découle nécessairement de notre première proposition sur la nature de la primauté du pontificat. Elle a pour objet de combattre ceux qui, à la suite de Fébronius (1), divisent surtout en deux classes les droits du pontife; ils disent des uns qu'ils sont essentiels, en tant qu'ils sont nécessairement unis à la primauté elle-même, et que les pontifes romains les exercèrent pendant les six ou sept premiers siècles de l'Eglise (2); quant aux

des hommes dangereux, qui propagent par leurs discours, comme par leur manière d'agir, des erreurs, selon ce que déclarent ceux qui sont revêtus de l'autorité! Que ces écrivains examinent donc à quelle cause ils doivent consacrer leurs talents et leurs veilles! Qu'ils examinent donc quel est l'état de cette église, où il n'y a rien de cohérent, de fixe et de stable, mais où le sens même de ses articles fondamentaux, est parmi ceux même qui sont chargés de les enseigner et de professer la doctrine anglicane, l'objet des plus vives discussions. Que sera-ce donc des autres? Qu'en sera-t-il du peuple en général? Quelle règle de foi suivra-t-il? Or, qui est-ce qui séparera la secte anglicane des autres sectes protestantes? Tous ces écrivains pussent-ils mûrement examiner toutes ces choses, et après avoir découvert la lumière, ne pas demeurer de préférence dans les ténèbres!

Nous avons le bonheur de pouvoir aujourd'hui compter le docteur Newman parmi les gloires de l'Eglise catholique; un tel esprit ne pouvait être à son aise que là. N. T.

(1) *De l'Etat de l'Eglise et du pouvoir légitime du pontife romain*, tom. I, chap. 2, § 7, n. 9, où il donne comme un canon ce qui suit: « La primauté » universelle a ses droits en partie en vertu *du droit divin*, et en partie en » vertu *du droit humain*; elle en tient même plus de *celui-ci que de celui-là*; » l'ordre des évêques tient presque tous ses droits du droit divin. » Mais il réduit presque à rien les droits qu'il accorde de droit divin à la primauté, il affirme qu'elle les tient presque tous du droit humain, et il les compte en conséquence pour la plupart parmi les droits *factices*, de même que la juridiction elle-même; car il s'exprime comme il suit dans le même ouv., t. II, p. 313: « Les canons et conciles ont confié aux pontifes *une juridiction telle*, » de même que les autres droits, qu'ils ne l'ont pas en vertu de leur pouvoir » propre et natif. » Voy. Zaccaria, *Antifébronius vengé*, part. III, diss. 6, c. 1. et diss. 7, chap. 1. Et les droits que Fébronius accorde de droit humain au pontife romain, il affirme qu'ils dérivent, pour la plupart, des fausses décrétales d'Isidore Mercator.

(2) Voy. Roskovany, ouvrage cité, *Primauté du pontife romain*, §§ 44 et suiv. Cet auteur, avant tout catholique et érudit, est d'autant plus louable qu'il s'est opposé imperturbablement à cette doctrine lorsqu'elle débordait en Hongrie.

autres, ils les appellent *accidentels* ou *accessoires,* parce qu'ils ne sont pas ainsi unis à cette primauté, et que les pontifes romains n'ont commencé à en user qu'au moyen-âge, et ils prétendent qu'ils ne reposent que sur les fausses décrétales d'Isidore Mercator, ou qu'ils sont le fruit d'une usurpation manifeste qui s'appuie sur l'ignorance générale de ces temps-là, et qui permit aux pontifes de s'arroger ces droits-là par suite de la confusion générale de tous les droits qui existait alors (1). Ces ennemis acharnés de l'autorité pontificale tentent tous les moyens pour effacer jusqu'à l'ombre et à l'apparence de la primauté des pontifes, de manière à ne conserver au pontife romain que le nom ou une espèce de prérogative de prééminence et d'honneur parmi ses égaux, et de manière à lui réellement enlever toute juridiction réelle et véritable. Il leur semble qu'ils sont victorieux, lorsque, conspirant avec les protestants, ils parviennent à affaiblir l'autorité du pontife romain, ou à l'anéantir presque entièrement, et ils se font une gloire de l'ignominie de leur père.

Or, voici comment nous démontrons que la distinction fébronienne entre les droits essentiels et les droits accidentels de la primauté du pontificat est mensongère et opposée à sa nature. On doit regarder comme mensongère et contraire à la nature de la primauté du pontificat une distinction qui n'est fondée que sur l'arbitraire, et qui s'appuie sur un principe faux; qui détruit la nature même de la primauté que Pierre et ses successeurs ont reçue de Dieu, et qui enfin a été inconnue de l'antiquité tout entière. Or :

Certes, que cette distinction doive être regardée comme arbitraire, on peut facilement le démontrer et pour plusieurs raisons. 1. Parce qu'il n'est pas de raison pour que nos adversaires tirent cette distinction des six ou sept premiers siècles plutôt que des trois siècles suivants, ou qu'ils ne la renferment

(1) Voy. Hartig, *Manuel d'hist. ecclés.*, t. I, 2e éd., Landshut, 1827, p. 382 suiv. Il y démontre comment, au moyen de cette distinction, il en est qui sont allés jusqu'à proclamer l'indépendance complète des évêques du pontife romain, et à nier toute prééminence de primauté dans l'Eglise; d'autres sont allés jusqu'à conseiller aux évêques d'Allemagne de secouer le joug du pontife romain, et d'établir un synode permanent pour représenter l'Eglise universelle, sous les auspices et l'inspection de l'empereur, et d'y admettre, si on le trouvait à propos, les évêques des autres nations, de même que l'évêque de Rome, *mais comme un simple évêque,* sans en exclure même les protestants; à leur tête brille l'auteur du libelle intitulé *Document. ad illustrat. seculi nostri,* etc., Francfort, 1787.

pas dans les trois premiers siècles, comme le font les protestants, leurs pères et leurs maîtres, qui réduisent aux trois ou quatre premiers siècles l'âge d'or de l'Eglise, 2. parce qu'on ne voit pas de raison pour que les droits que l'on appelle essentiels soient intimement et nécessairement unis à la primauté du pontificat, et qu'il n'en soit pas de même pour ceux que l'on appelle accidentels, de manière que si le bien de l'Eglise exige l'exercice des droits que l'on appelle accidentels, on ne puisse pas dire que cet exercice est nécessaire; 3. parce que nos adversaires se constituent les seuls juges aptes à discerner quels sont les droits qu'il faut compter parmi les droits essentiels, et quels sont ceux qui sont purement accidentels; puisqu'il est certain, d'après l'histoire, que les pontifes ont usé de plusieurs qu'ils appellent accidentels, en tant qu'ils sont contenus dans la collection isidorienne longtemps avant que cette collection n'eût vu le jour (1); 4. parce qu'elle est dénuée de tout fondement historique.

Le principe sur lequel les inventeurs de cette distinction l'appuient est en outre faux. Car le principe sur lequel est bâtie et repose cette distinction, c'est que *l'ancien* droit de

(1) Voy. Ballerini, œuv. de saint Léon-le-Grand, t. III, *De ant. collection. et collect. can.*, p. III, c. 6. Ces savants hommes y traitent *ex professo* de la *Collection isidorienne*, surtout § 2, où ils distinguent soigneusement les documents authentiques que contient cette collection, de ceux qui sont supposés ou interpolés; soit § 3, où ils démontrent que la discipline ecclésiastique n'a nullement été modifiée sur des documents supposés. Mais nous pensons qu'il est avantageux de citer ici les paroles mêmes de ces savants hommes, elles donneront un nouveau jour à ce que nous avons dit: « Il est un grand » nombre d'écrivains qui se plaignent amèrement du pseudo-Isidore, comme » si ses impostures avaient aboli la discipline ancienne et en avaient établi » une nouvelle, ou avaient troublé *les droits des évêques et des conciles provinciaux*, fait disparaître les lois des jugements et porté quelque autre » préjudice aux intérêts de l'Eglise. Chacun se convaincra que le blâme de » ce changement et de cette introduction d'une nouvelle discipline est peu » équitable, pourvu qu'il remarque deux choses: d'abord, c'est que la *plupart* » des choses que contiennent les pseudo-lettres d'Isidore sont tirées des » sentences des saints Pères, des constitutions des pontifes romains postérieurs à Sirice, des canons des conciles, et des lois romaines; choses » qui certes ne sont ni du droit nouveau ni de la discipline nouvelle, quant » aux autres, elles nous montrent le plus souvent la discipline qui était en » vigueur déjà depuis longtemps, ou qui avait été établie déjà depuis un » certain temps. L'imposture du pseudo-Isidore consiste en ce qu'il a attribué » ces sentences à des auteurs de qui elles ne sont pas, et qu'il attribue la » discipline des temps moins reculés aux premiers siècles de l'Eglise, comme » si elle eût été alors en vigueur. » Voy. pass. cit., p. 221. Ils y démontrent que ce compilateur n'eut pas pour but d'étendre les droits du siége apostolique. Voy. aussi Zaccaria, *Antifébronius vengé*, p. IV, diss. 9, c. 4.

l'Eglise est tout-à-fait immuable, de sorte que le droit *nouveau* doit être regardé comme une corruption et une usurpation qui a eu pour principe les décrétales isidoriennes et la barbarie. Or, un tel principe est faux, puisque, sans nous arrêter aux autres preuves, comme le droit ecclésiastique d'où découle l'autorité patriarchale ou métropolitaine est sujet à varier, de même il peut aussi varier suivant les temps et les lieux, si le bien de l'Eglise le demande, pourvu que ce soit l'autorité compétente qui établisse le droit nouveau. C'est pourquoi, quand même, ce qui est faux, ce seraient les décrétales isidoriennes qui auraient établi le droit nouveau, comme il existe depuis longtemps dans l'Eglise, qu'il a été confirmé par des conciles œcuméniques, et surtout par celui de Trente, personne ne peut dire que cette discipline est une corruption et une usurpation (1). L'autorité qui a sanctionné quelque chose peut en effet, pour de justes causes, changer ce qu'elle a établi et y déroger.

Quant à ce que nous avons proposé en second lieu, cette distinction est en outre opposée à la nature de la primauté que Pierre et ses successeurs ont reçue de Dieu. En effet, ainsi que nous l'avons démontré, la nature de la primauté pontificale consiste dans une autorité épiscopale qui s'étend à toute l'Eglise; par conséquent, tout ce qui, du consentement du pontife romain, concernant la discipline ou le gouvernement de l'Eglise, fut anciennement établi ou conservé, parce que les temps et les circonstances l'exigeaient, les temps étant changés de même que les circonstances, le bien de l'Eglise le demandant, les pontifes romains purent, en vertu de leur primauté, le changer. Nier ceci, ce serait bouleverser la primauté même, telle que Dieu l'a établie. Car, comme la primauté n'est pas seulement un certain honneur ou une certaine prééminence, mais bien une juridiction réelle, savoir, l'autorité emportant le plein pouvoir d'établir ce qui peut contribuer au bien et à l'édification de l'Eglise, il est évident, d'après la puissance et la nature de cette primauté, que tous les droits qu'elle emporte avec elle peuvent être exercés diversement, selon la différence des temps. Et il est impossible de tirer cette distinction des diverses manières dont les pontifes usèrent de leurs droits, selon que l'exigeaient les temps; de sorte que l'on puisse dire de certains droits qu'ils sont essentiels, et d'autres qu'ils sont

(1) Voy. Ballerini, ouv. intit. *Vindiciæ auctoritatis pontifici contrà opus Justin. Febronii*, c. 3, § 3.

accidentels ou accessoires, puisqu'ils découlent tous de la même nature de la primauté divine. Par conséquent, cette distinction est tout-à-fait contraire à la nature de la primauté que Dieu a conférée à Pierre et à ses successeurs (1).

Que cette distinction, enfin, ait été inconnue de toute l'antiquité, on le voit surabondamment, soit parce qu'on n'en trouve nulle part de traces avant Fébronius, qui en est l'inventeur, ou, si on l'aime mieux, avant Marc-Antoine de Dominis, Launoy et Richer, que Fébronius a suivis et qu'il a copiés; soit encore parce que nous voyons que les Pères, quoique l'ancienne discipline générale fût en vigueur, ne tracèrent jamais de bornes à la juridiction des pontifes, ou ne réclamèrent pas contre les pontifes, parce que, quand l'intérêt de l'Eglise le demandait, ils sanctionnèrent ou firent quelque chose en dehors de la discipline qui était alors en vigueur; soit encore parce que nous savons que parfois les pontifes usèrent d'une bien plus grande autorité que celle que leur attribuent les décrétales pseudo-isidoriennes (2).

Puisque les choses sont telles, nous sommes donc en droit de conclure non-seulement que cette distinction, mise au jour

(1) Ceci prouve qu'il est impossible d'admettre cette distinction, qui, au temps de Fébronius, avait déjà envahi les écoles d'Allemagne, au point que l'on trouve à peine quelque canoniste qui ne l'ait pas admise, même amplifiée, et qui ne soit allé plus loin, comme le prouvera ce que nous dirons. Il en est pourtant parmi eux qui y souscrivirent sans réflexion, qui ne le firent pas méchamment, et sans mauvaise intention aucune; ils combattent même ouvertement Fébronius, son premier auteur, et ils ne firent que suivre l'usage admis en Allemagne. Quant aux adversaires du saint-siége, il leur suffit qu'on l'admette; le reste suit ensuite de soi.

(2) Voy. le card. Gerdil, *Examen des motifs de l'opposition de l'évêque de Noli à la publication de la bulle* Auctorem fidei, œuv. éd. Rome, tom. XIV, p. II, art. 13 et 14. Cet illustre auteur y démontre clairement, à l'aide de nombreux documents d'une certitude irréfragable, que les pontifes romains ont eu une plus grande autorité sur l'Eglise universelle pendant les sept premiers siècles que pendant les siècles suivants. Bossuet lui-même ne le nie pas, lui qui dit, sans hésiter, dans *le Corollaire qu'il a ajouté à la Défense de la déclaration*, § 10 : « Le siége apostolique a possédé et a joui de cette » *immense autorité dans les temps les plus anciens*, de sorte que je dis en » toute confiance qu'*elle semble plutôt avoir diminué* qu'augmenté; » et après avoir cité, pour le prouver, plusieurs exemples tirés de Gélase et de saint Léon-le-Grand, il conclut : « Quel pontife, dans les temps qui suivirent, pen- » dant lesquels il en est qui pensent que cette autorité grandit, fit de si grandes » choses avec une telle autorité? » Il le prouve encore par Agapet, par saint Grégoire-le-Grand. Voy. éd. cit., t. XXXIII, p. 400 et suiv. Cette seule observation fait crouler la distinction des droits *accidentels, accessoires, humains, muables*, et des droits *essentiels, divins, immuables*, etc., mise en avant par Fébronius et les fébroniens.

depuis peu, est mensongère, contraire à la nature de la primauté établie de Dieu, inconnue de l'antiquité tout entière, ainsi que nous nous proposions de le démontrer, mais qu'elle est en outre injurieuse pour tant de saints pontifes, qui ont exercé depuis tant de siècles, sans qu'on les ait inquiétés, des droits qu'ils appellent accidentels; elle est injurieuse pour l'Eglise universelle, qui, dans ce cas, se serait laissée dépouiller d'une autorité inaliénable; nous en concluons encore qu'elle conduit au schisme et à la révolte (1), puisque nos adversaires nous montrent la nouvelle discipline comme incapable de remédier aux maux qui, imaginent-ils, en découlent; et pour y remédier, à ces maux, ces esprits entreprenants ont mis en avant cette distinction de la puissance pontificale, puisque la nouvelle discipline serait troublée sans que l'ancienne fût rétablie (2).

Objections.

I. *Obj.* 1. Jésus-Christ n'a pas confié au seul pontife romain le soin de régir et de gouverner l'Eglise, mais il l'a encore donné de droit ordinaire aux évêques; on ne peut donc diminuer ce pouvoir des ordinaires sans troubler l'ordre que Jésus-Christ a lui-même établi. 2. Certes, l'Eglise primitive, qui est l'interprète très-fidèle de la volonté du Christ et la gardienne incorruptible des canons, nous apprend nettement par ce qu'elle fait et par ce qu'elle observe quels sont les droits

(1) Le congrès d'Ems, tenu en 1786, fournit une preuve éclatante de cette assertion, lui qui fit tous ses efforts, en s'appuyant sur la doctrine fébronienne, pour soustraire l'Allemagne à l'autorité du pontife romain; de là il excita des troubles sans nombre, et sanctionna une foule de choses schismatiques et erronées. Voy. ouv. intit. *Coup d'œil sur le congrès d'Ems, traduit du français, enrichi de notes et d'un appendice,* Aletopoli, 1788; cet ouvrage a pour auteur F.-Xav. Feller. Voy. surtout la sav. dissert. prélimin., où le même illustre auteur met dans tout leur jour les tentatives schismatiques de ce congrès. Nous avons signalé, un peu plus haut, les doctrines erronées et schismatiques dans lesquelles sont tombés les défenseurs de cette distinction.

(2) Nous ne saurions passer ici sous silence non plus, que dans les temps anciens la négligence des évêques et des métropolitains contraignit les pontifes d'interposer leur autorité, comme le protestant Hurter (il est aujourd'hui excellent catholique et historiographe de la cour de Vienne) lui-même en cite plusieurs exemples dans sa Vie du pape Innocent III. Il ne faut pas oublier non plus qu'il y eut des évêques qui abusèrent de leur autorité en l'exerçant, ce qui donna aux pontifes l'occasion de se réserver certain cas. Nous ferons enfin observer que parfois l'état politique des divers Etats était tel qu'il était impossible de réunir des conciles provinciaux. Et nos adversaires, qui crient si fort et si haut contre les abus de l'autorité pontificale, passent tout cela sous silence, si on en excepte quelques-uns des plus modérés.

que l'on doit regarder comme essentiels à la primauté pontificale, savoir, *le droit d'inspection souveraine, le droit suprême de gouvernement provisoire, le droit de convoquer les conciles, de les présider, le droit de veiller à l'observation des canons*, etc. Quant aux autres droits, *V. G. comme de confirmer les évêques, de canoniser les saints, d'admettre les appels, de dispenser, d'établir des fêtes, de réserver des cas*, etc., les pontifes romains, pendant les premiers siècles, n'en usaient pas; ce ne fut que plus tard que ces droits leur furent dévolus d'abord par les métropolitains, et ensuite par les conciles provinciaux, et il ne faut les considérer que comme des droits accidentels, soit parce qu'ils n'appartiennent pas à la nature de la primauté, et qu'elle peut parfaitement s'en passer (1). 3. Autrement, le pouvoir primatial ne reconnaîtrait plus de bornes et pourrait agir comme bon lui semblerait, pendant que la juridiction des évêques, que le Saint-Esprit a établis pour gouverner l'Eglise de Dieu, ne s'étendrait plus que sur une seule province, et le primat unique de l'Eglise pourrait aussi, en vertu de son autorité indéfinie, exercer partout des fonctions découlant de charges et d'emplois secondaires, ce qui serait gravement préjudiciable aux églises particulières. 4. D'autant plus qu'il est réellement contradictoire de se former de la puissance primatiale une autre idée que celle qui découle de l'ensemble de tous les droits dits accidentels. Donc :

Rép. 1. *D.* Jésus-Christ a confié de droit ordinaire, aux évêques, le pouvoir de gouverner l'Eglise immédiatement ou médiatement, *C.* immédiatement, *Tr.* ou *je subdist.;* sous la dépendance ou la juridiction du pontife romain, quant à l'exercice de ce droit, *C.* sans être soumis et sans dépendre de

(1) Ils ne s'accordent pourtant pas tous sur l'énumération de ces droits essentiels et accidentels. Il suffit, pour s'en convaincre, de parcourir l'ouvrage de Mauri de Schenkl, de l'ord. bén., intit. *Institutions de droit ecclésiastique commun,* édit. 10, augmentée par Jos. Scheill, Landshut en Bavière, 1830, part. I; *Droit ecclésiastique public,* sect. 1, chap. 1, §§ 225 et suiv., où après avoir posé la distinction entre les droits essentiels et les droits accessoires, et donné les règles pour les distinguer, il compte d'abord quatre droits essentiels généraux, puis il en déduit neuf droits spéciaux, et *il classe,* n. 5, parmi ces derniers, *le droit de faire des décrets dogmatiques* PROVISOIRES; passant ensuite aux droits secondaires et accessoires que la primauté n'obtint que *plus tard,* il en énumère formellement dix; on peut les y voir enumérés. Pendant que d'autres, comme on peut l'y voir dans les notes, tels que Rechberger, Frey, Sauter, Valter, etc., admettent d'autres divisions et d'autres subdivisions, et les rapportent à diverses classes, qu'il serait trop long d'énumérer. Voy. aussi Roskovany, ouv. cit., §§ 49 suiv.

cette juridiction, *N*. Quoique tous les théologiens catholiques admettent que les évêques tiennent immédiatement de Dieu le pouvoir d'ordre, tous n'admettent pas de même qu'il en soit ainsi pour le pouvoir de juridiction; il en est un grand nombre, et des plus marquants, qui prétendent que les évêques tiennent immédiatement ce pouvoir du souverain pontife (1). Mais sans nous arrêter à cela, tout le monde admet, sans exception, que le pouvoir de juridiction que les évêques tiennent de Dieu est soumis, en vertu de la même disposition divine, au souverain primat de l'Eglise, de manière qu'il puisse, pour le bien de l'Eglise, en diriger l'exercice, le diminuer, et même au besoin le supprimer complètement (2). Tant s'en faut donc que l'autorité primatiale trouble l'ordre établi par Jésus-Christ, qu'au contraire elle est très-propre à le conserver.

Rép. 2. *D*. De façon toutefois que l'Eglise primitive ne soit pas exclusivement l'unique règle de la distinction des droits dont il s'agit, *C*. autrement, *N*. Nos adversaires eux-mêmes avouent que la pratique et l'usage d'un droit quelconque, pendant un temps déterminé, ne peut introduire une règle qui puisse faire admettre ou rejeter un droit quelconque. Car il peut se faire que pendant tout ce temps il ne se soit pas présenté d'occasion, qu'on n'ait pas eu besoin de l'exercer, sans que pourtant on puisse pour cela en priver celui qui en est investi. L'Eglise, pendant les trois premiers siècles, ne pouvait

(1) Cette opinion a été soutenue par saint Thomas, saint Bonaventure, Durand, Hervé, saint Antonin, Ægydius Columna, Thomas Argentin, Jean de Celaja, Mauclerc, Coëffeteau, J. Puteanus, Charlas, etc., outre Bellarmin, Suarez, Vargas, Fagnan, dont Zaccaria rapporte les témoignages dans l'*Antifébronius*, tom. II, diss. 7, c. 6; comme aussi Benoît XIV, *Synode diocésain*, liv. I, c. 4, n. 4, où il écrit ce qui suit : « Bien que l'opinion de ceux qui soutiennent » que ce pouvoir (de juridiction) vient immédiatement de Jésus-Christ, repose » sur de puissantes preuves, l'opinion contraire, néanmoins, paraît plus con- » forme à la raison et à l'autorité. » L'opinion qui tient que la juridiction des évêques vient immédiatement de Jésus-Christ eut pour auteur Franc. Victoria, de l'ord, prêch.; elle fut embrassée par plusieurs Espagnols, entre autres par Alphonse de Castro et Vasquez. Voyez Zaccaria, pass. cit. Bien que cette question fût vivement agitée parmi les Pères du concile de Trente, comme l'atteste le card. Pallavicin, *Hist. conc. Trente*, liv. XVIII, c. 14, et liv. XXI, c. 11 et 13, on ne définit rien.

(2) Voy. Benoît XIV, ouv. cit., liv. VII, c. 8, n. 7. Voici ce qu'il dit en notre faveur : « Que la juridiction des évêques vienn immédiatement de Jésus-Christ » ou du pontife romain, elle lui est toujours soumise de telle sorte que, du » *consentement de tous les catholiques*, elle est limitée par son autorité, et que » pour une juste cause il peut l'enlever. » Voy. aussi Muzzarelli, diss. 4, cit. parmi les opuscules divers, p. 358 et suiv.

certes pas, au milieu des persécutions qui sévissaient alors, user de ces droits; mais dès qu'on lui eut donné la paix, elle en usa avec le plus grand éclat, soit dans la tenue des conciles œcuméniques, soit dans la sanction des lois, soit dans plusieurs autres occasions; on doit donc en dire autant du pontife romain. Or, c'est en vain que quelqu'un voudrait conclure de là que les droits dont usèrent l'Eglise unie à son chef, ou le pontife romain pris à part pendant le quatrième siècle, ne sont que des droits accidentels et accessoires; c'est aussi en vain que l'on conclut qu'il faut considérer, comme des droits accidentels de la primauté du pontificat, les droits dont usèrent les pontifes après les six ou sept premiers siècles. De plus, les circonstances des siècles qui suivirent, l'état des affaires religieuses et politiques rendit peu à peu nécessaire une nouvelle discipline, qui se substitua insensiblement à l'ancienne, avant même qu'on eût inventé les décrétales isidoriennes (1). On voit par là ce qu'il faut penser des deux espèces de droits imaginés par les fébroniens, sans nous arrêter aux observations que l'on pourrait faire sur ces droits de *suprême inspection,* de *gouvernement suprême provisoire,* qu'ils ont aussi imaginé, de même que sur ce qu'ils appellent *dévolution* des droits accidentels de la part des métropolitains et des conciles provinciaux, et qui suppose l'objet même de la controverse, pour passer aussi sous silence les absurdités qui découlent encore de la théorie de ces modernes docteurs, savoir, que l'Eglise de ces derniers temps n'a pas été l'interprète aussi fidèle de la volonté du Christ, que l'a été l'Eglise primitive.

Rép. 3. *D.* Si Jésus-Christ avait ainsi constitué la dignité primatiale, *C.* s'il ne l'a pas ainsi constituée, *N.* Il est tout-à-fait inutile de se forger des difficultés tirées de l'autorité suprême ainsi constituée, s'il est certain, à ne pouvoir en douter, que telle est la volonté du Christ, qui a fondé et édifié l'Eglise. Or, Jésus-Christ n'a voulu mettre d'autres bornes à la dignité primatiale que l'abus de cette même dignité, qui tendrait à la destruction de l'Eglise. Le pontife ne peut en effet rien faire qui tourne au préjudice de l'Eglise, et s'il entreprenait quelque chose de ce genre, ses actes seraient regardés comme nuls. Mais il peut tout pour l'édification de cette même

(1) Voyez Ballerini, ouvr. et pass. cit., de la Collect. isidorienne, Bianchi, *Police extérieure de l'Eglise,* t. IV, l. II, c. 3, § 5, p. 450; Zaccaria, ouv. et pass. cit., diss. 3, c. 3 et 4.

Eglise. Jésus-Christ a voulu que l'autorité de son vicaire n'eût que cette seule borne. Nos adversaires, pour atteindre leur but, doivent donc prouver que cette discipline consacrée par des siècles nombreux, confirmée par l'autorité des conciles œcuméniques, tourne au détriment des églises particulières. Mais l'expérience prouve, au contraire, que l'Eglise en a recueilli les fruits les plus heureux (voy. Roskovany, ouv. cit., § 56).

Rép. 4. Il ne découle rien de contradictoire de là, si ce n'est les contradictions que nos adversaires y voient par suite de leurs préjugés.

II. *Obj.* 1. Il est certain que les métropolitains et les conciles provinciaux jouirent et exercèrent paisiblement, pendant plusieurs siècles, des droits que par la suite les pontifes romains s'attribuèrent spécialement. 2. Cette usurpation ne put donc être légitimée soit par la faute et la négligence de quelques métropolitains, soit par les recours fréquents que l'on adressait aux pontifes dans les difficultés qui surgissaient, soit par l'interruption des conciles provinciaux, soit enfin par le cours des temps, puisqu'il n'est pas possible de prescrire contre l'autorité légitime (1). 3. Or, déplorant les inconvénients que cette fantaisie des pontifes romains produisait déjà de son temps, saint Bernard se plaignait « de la mutilation des » églises, par suite de laquelle les abbés échappent à la juri- » diction des évêques, ceux-ci à celle des métropolitains, et » ces derniers à celle des patriarches ou des primats (*De* » *consid.*, liv. III, c. 4, n. 14). » 4. Certes, dès l'instant où les réguliers cessèrent d'être soumis aux évêques, le relâche-

(1) Scheill, dans ses additions au § 240, *Instit.*, après avoir rejeté avec raison les principes des droits accidentels de Schenckl, imaginés par quelques docteurs, savoir, *l'ambition des pontifes*, *les fausses décrétales d'Isidore*, *les temps de barbarie*, *les efforts des réguliers*, qui poussaient au développement de l'empire du pape, assigne, lui aussi, d'autres sources à ces droits; il en donne au moins *comme causes principales*, *le peu de soin que les évêques* et les métropolitains apportaient à sauvegarder leurs droits, et surtout *la négligence qu'ils mettaient à* remplir les *devoirs de leur charge*; leur trop grande facilité et leur *indulgence ou leur impuissance* à repousser une autorité supérieure dans les abus dont elle se rendait coupable; *les recours* continuels au pape dans les affaires importantes; *la rareté des conciles provinciaux*, *la simonie*, *l'incontinence*, et la lèpre de tous les autres vices qui pullulaient impunément, ce qui fit que le saint-siége fut obligé d'interposer son autorité et enfin de se réserver ces causes-là; *le droit patriarchal* du pontife romain sur l'Occident, et le *droit de dévolution*, à cause de l'interruption des conciles. Nous avouerons cependant que cet auteur est modéré en comparaison des autres, et qu'il est très-attaché au saint-siége.

ment s'introduisit parmi eux, comme les appels des clercs aux pontifes romains ouvrirent aussi la porte à tous les crimes. 5. Enfin, à moins que l'on ne ramène l'exercice de l'autorité pontificale aux règles de l'ancienne discipline, quelle règle pourra-t-on lui assigner, pour qu'elle ne s'attribue pas toute l'autorité? Donc :

Rép. 1. *D.* En vertu d'une concession que les pontifes romains pouvaient révoquer, *C.* en vertu d'une concession irrévocable, *N.* Il est vrai que les évêques, les métropolitains, les conciles provinciaux usèrent pendant plusieurs siècles de droits que plus tard les pontifes romains se réservèrent; mais il est aussi vrai que les évêques, les métropolitains et les conciles provinciaux ne furent investis de ces droits que par une concession, soit expresse, soit tacite du pontife romain, qui est investi du plein pouvoir de gouverner l'Eglise universelle, par suite de l'institution même de Jésus-Christ; en outre, lorsque les pontifes ont cédé, suivant les circonstances des temps, des lieux et des personnes, quelque chose des droits qui sont naturels et inhérents à leur dignité, dans l'intérêt et pour le bien de l'Eglise, ils ne sont pas censés avoir tellement cédé leur autorité, que, si le bien de l'Eglise le demandait, ils ne pussent se réserver intégralement de nouveau ces mêmes droits, ce qui n'était pas même en leur pouvoir. C'est pourquoi, même pendant que les évêques jouissaient paisiblement de ces droits, les pontifes, en vertu de la plénitude de leur puissance, en usèrent de temps en temps, savoir, toutes les fois que le bien de l'Eglise le demandait. C'est ce qui a fait que, comme le bien de l'Eglise l'a exigé par la suite des temps, ces mêmes pontifes se les sont réservés tous.

Rép. 2. *N.* la supposition de nos adversaires, qui désignent sous le nom odieux d'*usurpation* la révocation légitime d'une autorité qui leur est cédée temporairement. Nous avons dit *cédée temporairement,* parce que ces droits, dont les évêques, les métropolitains, les conciles jouissaient anciennement, ne découlaient pas du rang d'évêque, de métropolitain, ni de la nature du concile, mais uniquement d'une concession de l'Eglise, ou plutôt du pontife, qui est la source et le principe immédiat de toute juridiction ecclésiastique, ou qui est au moins le modérateur suprême de l'exercice de cette même juridiction (1).

(1) Voy. Ballerini, *de la Puissance et de la raison de la primauté,* c. 3,

Tout l'échafaudage de Fébronius et des fébroniens, bâti sur l'impossibilité de prescrire contre la possession légitime de certains droits, croule donc; cette conclusion vaudrait tout au plus pour les droits propres ou qui sont intimement unis avec le rang ou le grade respectif de chaque prélat, et qui en découlent; mais il n'en est pas ainsi si ces droits sont extrinsèques et accordés par faveur, comme il arrive pour le cas dont nous parlons ici (1).

Rép. 3. *D.* Les plaintes de saint Bernard, relativement aux abus, portent sur l'administration, *C.* sur le droit et la puissance des pontifes, *N.* Le saint docteur se plaint de certains abus qui s'étaient introduits de la part des sujets, qui se prévalaient contre les évêques, à l'occasion de certaines exemptions qu'ils avaient obtenues, comme on les appelle; il exhorte en conséquence le pontife à ne les accorder que difficilement et en cas d'urgente nécessité, afin de ne pas faire disparaître la distinction des degrés si sagement établie dans l'Eglise, et d'user de la plénitude du pouvoir qu'il tient de Dieu pour l'édification et non pour la destruction. Et non-seulement il n'attaque pas les droits du pontife, mais il les établit et inculque à diverses reprises (2). Or, ce n'est pas la même chose de parler du droit et de parler de la manière d'en user utilement ou sans désavantage pour l'autorité de chacun, d'après la discipline qui est en vigueur. Mais l'expérience d'un grand nombre de siècles prouve surabondamment que l'administration pontificale n'introduit aucun trouble dans les divers rangs de la hiérarchie (3).

comme aussi *de la Puissance ecclésiastique,* c. 1, § 1; de même, Bianchi, ouv. cit., t. IV, l. II, c. 1; Christ. Loup., sur saint Grégoire VII, œuv. édit. Ven., t. V.

(1) Voy. Baller., ouv. cit., *de la Puissance ecclés.*, liv. cit.

(2) Voici ce que saint Bernard ajoute immédiatement après les paroles citées: « En agissant ainsi, *vous prouvez que vous avez la plénitude du pouvoir;* mais » il n'en est peut-être pas ainsi de la justice. Vous faites cela parce que *vous* » *le pouvez;* mais le devez-vous? c'est là la question; » et n. 15 : « Quoi, » dit-il, le plus indigne de vous! qui *tenez le tout,* et vous n'en êtes pas » content, et vous cherchez encore à faire vôtre, je ne sais comment, cer» taines minuties, et quelques petites portions de l'universalité qui vous est » conférée, comme si elles n'étaient pas vôtres? Ceci prouve clairement que » le saint abbé ne mettait pas de distinction entre les droits du pontife. » On peut voir plusieurs autres témoignages du même saint docteur dans Ballerini, ouv. intit. *Défense de l'autorité pontificale contre Fébronius,* c. 4, n. 2 et suiv. Mais saint Bernard exprime clairement sa manière de voir dans le même c. 4, n. 18.

(3) Voy. Ballerini, ibid., chap. 6, où il démontre très-clairement ce que

Rép. 4. *D.* Ces abus, toutefois, furent peut-être plus graves ou au moins aussi graves avant que les réguliers fussent distraits de l'autorité épiscopale et qu'on en appelât au pape, et ils sont compensés par les avantages qui en découlent, *C.* autrement, *N.* Il suffit de jeter les yeux sur les anciens monuments de l'histoire ecclésiastique pour se convaincre sans peine que les règles de la discipline monastique furent relâchées, et qu'il y eut des abus, même lorsque les moines relevaient immédiatement des ordinaires, et que les évêques confessèrent qu'ils étaient impuissants à les faire disparaître, ou à y établir la discipline dans sa première vigueur (1). Quant aux appels des clercs, comme d'après le concile de Trente ils ne suspendent pas l'exécution de la sentence toutes les fois qu'il s'agit des mœurs (2), il est évident qu'ils n'ouvrent pas la porte aux crimes les plus affreux. Ajoutez à cela que le plus souvent, en vertu d'une disposition du même concile de Trente, les évêques sont revêtus d'un pouvoir extraordinaire en qualité de délégués apostoliques (3); comme aussi que les métropolitains exercent leurs droits sur leurs suffragants, de même que les patriarches ou primats les exercent sur les métropolitains et sur les évêques. Ce que nos adversaires imaginent pour exciter l'envie contre le siége apostolique est donc

nous avons avancé, comme aussi Muzzarelli, *Le bon usage de la logique*, opusc. 5.

(1) Voy. entre autres choses ce que Ratherius écrit des moines non exempts de son temps, dans les six livres des *Præloquiorum*, édit. cit., col. 9, suiv., et dans la *Confession*, ou l'*Excerpto ex dialogo confessionali*, ibid., col. 249 suiv., passant sous silence les preuves que l'on pourrait tirer de l'histoire ecclésiastique pendant les IV et V siècles, etc.

(2) Sess. XIII, c. 1, de la Réform., et sess. XXII, c. 1, de la Réform.

(3) Bossuet lui-même, dans le sermon qu'il prêcha devant l'assemblée du clergé de France, Paris, 1681, distinguant le pouvoir que Jésus-Christ a conféré à Pierre de celui qu'il a conféré aux autres apôtres, confesse ouvertement que la puissance qui fut conférée à Pierre *s'étend à tous, sans restriction. Elle n'a de bornes que celles de la règle.* Mais cette règle à laquelle était soumis Pierre, qui était *placé à la tête de tous, sans restriction,* ne pouvait pas être une loi humaine, mais bien une loi naturelle et divine, savoir, le bien de l'Eglise. De là, Gélase, édit. Ven. Coleti, col. 326, écrivait-il aux évêques de Dardanie : « Ce que chaque concile a décrété et à quoi l'Eglise universelle a » donné son assentiment, qu'il ne faut pas demander préférablement à tout » autre siége qu'au premier siége, qui *confirme par son autorité* chaque con- » cile, et qui par sa vigilance continuelle en garde les décrets, et cela en » vertu de la primauté que reçut le B. Pierre de la bouche même du Seigneur, » et que l'Eglise, par la suite, a néanmoins toujours conservé et conserve en- » core. » Les dernières paroles donnent le sens de ces premières, *que l'Eglise universelle a approuvé par son assentiment*, et dont quelques-uns abusent.

en partie faux et en partie exagéré, comme si tous les sujets étaient soustraits à la juridiction immédiate de leurs supérieurs.

Rép. 5. Je réponds de nouveau que la seule règle que l'on puisse assigner à l'autorité pontificale, c'est celle que Jésus-Christ lui-même lui a assignée, savoir, le bien de l'Eglise. Et si le bien de l'Eglise l'exige, le pontife romain peut user d'une autorité tantôt plus, tantôt moins étendue; il peut en outre seul être juge de ce qu'il faut faire pour l'édification de l'Eglise, selon les diverses circonstances des temps, des lieux et des personnes, soit qu'il s'agisse de cas généraux ou particuliers. Toute autre règle serait arbitraire et serait le fruit de l'esprit de révolte.

CHAPITRE IV.

QUALITÉS DE LA PRIMAUTÉ DU PONTIFE ROMAIN.

Comme il est constant, d'après les diverses questions que nous avons discutées jusqu'ici, que le pontife romain est, en vertu de la primauté qu'il tient de Dieu, le chef de l'Eglise universelle, il s'ensuit que l'on doit trouver en lui, et en quelque sorte à un plus haut degré, toutes les qualités que nous avons revendiquées pour l'Eglise, de même que dans l'homme, la tête possède à un plus haut degré que tous les autres membres ce qu'ils ont d'excellence. Or, nous avons vu que deux qualités surtout brillaient dans l'Eglise, savoir, *l'infaillibilité* dans son enseignement, et son *autorité* pour gouverner; nous devons donc nécessairement reconnaître ces deux mêmes qualités dans le pontife romain (1). Et comme la dernière de ces qualités est suffisamment établie, surtout par ce que nous avons dit dans le chapitre précédent (2), et pour

(1) Quant à *l'indéfectibilité*, qui est une des trois qualités de l'Eglise que nous avons énumérées, il n'en est point question ici, à moins peut-être que vous ne parliez de la série des pontifes romains; mais, sous ce rapport, comme elle s'identifie avec l'Eglise, dont elle est une partie essentielle et constitutive, il suit qu'elle est hors d'atteinte.

(2) Parlant de la nature et des droits de la primauté, d'où il suit que le pontife romain est investi du pouvoir de porter des lois et de faire tout ce qui peut contribuer au bien de l'Eglise et conserver l'unité. Au reste, voyez sur ce point Zaccaria, *Antifébronius*, t. II, diss. 2, c. 8, et t. III, liv. II, c. 1 suiv. Voy. aussi l'ill. J.-Ignace Moreno, archidiacre de l'église métropolitaine de Lima, au Pérou, dans son remarquable ouv. intit. *Ensayo sobre la supre-*

ne pas prolonger cette discussion, nous nous bornerons ici à soutenir cette première prérogative du pontife romain, savoir, que l'autorité du pontife romain, en vertu de sa primauté, est irréformable pour juger de la foi et des mœurs.

Or, cette qualité ou prérogative a eu de nombreux adversaires, surtout depuis la déclaration du clergé de France de 1682, dont le quatrième article est ainsi conçu : « Le souverain pontife a aussi la principale part dans les questions de » la foi, et ses décrets s'étendent à toutes et à chacune des » églises, et pourtant son jugement n'est irréformable que » quand l'Eglise y a souscrit (1). » Et les auteurs de cet article disent que le jugement du souverain pontife n'est pas irréformable avant l'assentiment de l'Eglise, dans les questions dogmatiques, parce qu'ils pensent que l'autorité de ce même pontife n'est point infaillible quand il enseigne. Mais les catholiques tiennent communément que Jésus-Christ a accordé cette infaillibilité au pontife romain, de sorte qu'il ne peut pas errer quand il propose, en sa qualité de chef suprême de l'Eglise, à tous les fidèles de Jésus-Christ, quelque chose à croire ou à tenir comme étant de foi.

Mais comme pour résoudre cette question il faut avant tout en bien connaître l'état, nous allons faire quelques observations qui serviront à le bien établir et à conduire à une bonne solution.

1. Par ce nom, définition dogmatique, ou pour nous servir d'une expression usitée depuis longtemps, definition *ex cathedra,* on désigne un décret du pontife romain qui propose à l'Eglise universelle une chose qu'elle doit croire comme de foi, ou qu'elle doit rejeter comme opposée à la foi, et cela sous peine de censure ou d'anathème (2).

matia del Papa, 3 vol. in-8, publié d'abord en Amérique, puis à Madrid, l'an 1838-1840, surtout le 1er vol., où il traite longuement de cette puissance législative du pontife romain; il établit solidement aussi, dans les autres volumes et dans un sens vraiment catholique, plusieurs des choses dont nous avons parlé dans le chapitre précédent, contre les novateurs.

(1) Bossuet, *Défense de la déclaration de l'assemblée du clergé de France,* œuv. éd. cit., t. XXXI.

(2) C'est pourquoi on ne comprend, parmi les décrets dont nous parlons, ni les faits personnels, ni les préceptes, ni les rescrits, ni les opinions que parfois les pontifes émettent, ni les décrets disciplinaires, ni les omissions de définitions, et autres choses de ce genre. Quoiqu'il faille faire un grand cas et recevoir en toute humilité, et avec le plus profond respect, toutes ces choses-là à cause de l'autorité de laquelle elles émanent, elles ne constituent

2. C'est matière à controverse que de savoir si des décrets de ce genre peuvent obliger tous et chacun des fidèles à donner l'assentiment intérieur de leur intellect et de leur volonté, avant l'acceptation expresse ou tacite de l'Eglise, comme étant des jugements irréformables, oui ou non. Ceux qui tiennent que le pontife est infaillible lorsqu'il définit *ex cathedra,* l'affirment; ceux qui soutiennent qu'il est faillible, le nient.

3. Ceux qui attribuent l'infaillibilité au pontife romain dans ses définitions portées *ex cathedra,* avant même l'acceptation de l'Eglise, ne séparent nullement le souverain pontife de l'Eglise, de manière à ne considérer le chef que seul et à part, et les membres ou le corps seul aussi et à part; car en agir ainsi, ce serait lui ôter sa dignité de chef. Car le pontife romain n'est le chef de l'Eglise qu'autant qu'il ne fait *qu'un* corps avec elle, savoir, qu'elle est composée du chef et des membres. Par conséquent, lorsque le pontife romain porte une définition dogmatique en vertu de sa charge, et que par cette définition il propose à l'Eglise de croire quelque chose comme de foi, ou de le repousser comme contraire à la foi, il remplit nécessairement, en ce cas, le ministère que Jésus-Christ lui a confié comme centre de l'unité.

4. Quand le pontife romain donne une définition de foi, ce n'est pas sa pensée à lui qu'il émet; il ne fait que rapporter ce qui est contenu dans l'Ecriture et la tradition, et que nous tenons de ces deux sources. Que si la vérité de foi, que le pontife romain décrète, est contenue dans le dépôt de la révélation, il est absolument impossible que les autres églises aient une foi différente de celle que ce même pontife romain définit, et qui est nécessairement aussi contenue dans la tradition de l'Eglise romaine, qui, en tant qu'elle possède le pontife romain, est une partie *essentielle* de l'Eglise tout entière.

5. Nous ajouterons que cette question, envisagée *in concreto,* comme on le dit, et au point de vue pratique, paraît tout-à-fait inutile. En effet, lorsque quelque erreur ou quelque hérésie surgit quelque part, les évêques du pays où elle naît sont le plus souvent les premiers à prendre les armes contre

pourtant pas la définition *ex cathedra,* dont nous parlons, et pour laquelle seule nous soutenons que le pontife est infaillible. Voy. ce que Baller. observe avec non moins de science que de prudence sur ce point, après Canus et Bellarmin, *De vi ac ratione primatus,* c. 15, § 10.

cette nouveauté profane; ils instruisent le pontife de la nouvelle erreur, ils lui demandent de juger et de définir la question. Le pontife romain examine mûrement la proposition qui lui est faite, il fait de longues recherches sur ce point, afin d'agir avec toute la prudence et la maturité qu'exigent les questions les plus difficiles et les affaires les plus graves. Il s'élève des bruits, on publie de part et d'autre des écrits, parfois on assemble des conciles provinciaux ou nationaux pour discuter la question pendante, il s'écoule parfois plusieurs années avant que le saint-siége ne porte de définition, ainsi que le prouve l'expérience (1). Par conséquent, quand le souverain pontife porte son dernier jugement, la question a été mûrie. Il est donc impossible, ou que l'Eglise s'insurge contre le jugement dogmatique du pontife, ou qu'elle puisse le réformer; et certes, jamais le pontife romain n'a été seul dans ses définitions dogmatiques. Que si les évêques se partagent, et que les uns prennent parti pour le pontife, et les autres contre, tout catholique sait la règle : « Là où est Pierre, » là est l'Eglise (2), » de sorte que ceux qui s'insurgent contre le pontife sont nécessairement dans l'erreur, puisqu'ils ne constituent plus une église, mais bien une société acéphale (3).

(1) Nous avons un exemple frappant de cette manière d'agir dans la controverse janséniste, qui avait été longtemps agitée et discutée en France. Dès qu'on eut commencé un nouvel examen à Rome, les jansénistes y envoyèrent leurs délégués; on y pesa avec le plus grand soin chaque chose, on les examina longuement dans quarante ou cinquante congrégations tenues en présence du pontife, ou de cardinaux délégués pour cela, qui, pendant les huit derniers mois des deux ans que cela dura, se trouvaient jusqu'à trente, jusqu'à ce que Innocent X publiât, l'an 1653, le 31 mai, sa constitution commençant par ces mots : *Ex occasione*. Voy. *Histoire des cinq propositions de Jansénius*, Liége, 1699, t. I, l. I. Nous en avons un exemple plus récent encore dans la constitution de Pie VI, *Auctorem fidei*, qui ne fut publiée que dix ans après le conciliabule de Pistoie, savoir, l'an 1794.

(2) Saint Ambroise, *Explicat.* du Ps. 40, n. 30.

(3) C'est ce qui ressort évidemment d'une foule de factions excitées de temps en temps en Orient, surtout à l'occasion du schisme d'Accace. Or, quoiqu'il y eût un grand nombre d'évêques qui résistassent au pontife romain, avec leurs patriarches, il est indubitable que l'on regarde comme appartenant seuls à l'unité de l'Eglise ceux qui adhérèrent au pontife romain. Aussi Bossuet, dans son *Instruction pastorale sur les promesses faites à l'Eglise*, combattant les hérétiques qui pensent que l'Eglise visible peut défaillir dans la foi, écrit-il les magnifiques choses qui suivent, n. 32 : « Il ne faut qu'un peu de bon sens » et de bonne foi pour avouer que l'Eglise chrétienne, dès son origine, *a eu* » *pour une marque de son unité sa communion avec la chaire de saint Pierre,* » *dans laquelle tous ces autres siéges ont gardé l'unité, in qua sola unitas* » *servatur*, comme parlent les saints Pères (Optat, cont. Parm., l. II); en sorte

On voit, comme nous l'avions insinué, d'après ces observations, que cette controverse est pour ainsi dire usée; cependant, pour que nous ne paraissions pas au-dessous de notre tâche dans une question aussi importante, nous allons exposer les fondements sur lesquels repose notre croyance. Et comme ils se tirent partie de l'Ecriture, partie de la tradition et de la pratique de l'Eglise, et partie enfin du fait même, nous résoudrons cette question dans trois propositions diverses.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Le pontife romain, définissant ex cathedra *une question de foi ou de morale, est infaillible, et ses décrets dogmatiques, même avant l'assentiment de l'Eglise, sont irréformables, comme le prouvent d'abord les Ecritures.*

Il est surtout trois passages des divines Ecritures qui établissent que le bienheureux Pierre, ou le pontife romain, jouit de la prérogative de l'infaillibilité dans l'enseignement dogmatique public, de sorte que ses décrets sont irréformables, même avant l'assentiment de l'Eglise.

Le premier est celui qui se lit, Luc, XXII, 31 et suiv., lorsque Jésus-Christ dit : « Simon, Simon, voici que Satan » a demandé à vous cribler comme on crible le froment : » mais j'ai prié pour toi, pour que ta foi ne défaille pas, et » qu'un jour, quand tu seras converti, tu confirmes tes frères » dans la foi. » Jésus-Christ, en proférant ces paroles, fit trois choses : il prédit que les apôtres seraient tentés en commun sur la foi : *il a demandé à vous cribler*, et par conséquent l'Eglise dans leur personne; il affirma ensuite à Pierre qu'il avait particulièrement prié pour lui, et par suite pour ses successeurs, pour que sa foi ne défaillît point un jour : *pour que ta foi ne défaille pas*. Enfin il imposa à Pierre la charge ou l'obligation de confirmer ses frères dans la foi, savoir, l'Eglise que Satan avait demandé à cribler : *confirmez vos frères*. Voici comment nous raisonnons d'après ces paroles :

» qu'en y demeurant, comme nous faisons, sans que rien ait été capable de » nous en distraire, nous sommes le corps qui a vu tomber à droite et à gauche » tous ceux qui se sont séparés eux-mêmes... *Dans cet inviolable attachement* » *à la chaire de saint Pierre,* nous sommes guidés par la promesse de » Jésus-Christ. » Voici donc la marque manifeste de l'unité de la vraie Eglise, *la communion avec la chaire de saint Pierre,* œuvr. éd. cit., t. XXII, p. 423 et suiv.

D'après les paroles citées, l'Eglise devait être tentée, et Jésus-Christ lui prépara un remède contre cette tentation, dans une prière spéciale qu'il fit pour Pierre, le futur chef de l'Eglise, et par conséquent pour ses successeurs, afin qu'elle fût confirmée dans la foi par le même pontife et par ses successeurs, dont la foi ne pouvait pas défaillir. Mais si Pierre ou le pontife romain n'était pas infaillible, ou si sa foi pouvait défaillir dans ses décrets dogmatiques lorsqu'il remplit sa charge d'enseigner publiquement, il faudrait en conclure ou que la prière que Jésus-Christ fit pour Pierre fut inefficace, ou qu'il procura à l'Eglise un remède tout-à-fait insuffisant. Donc, comme on ne peut admettre ni l'une ni l'autre de ces choses sans blasphème et sans faire injure à Jésus-Christ, il s'ensuit qu'il faut reconnaître que Pierre et ses successeurs jouissent de l'infaillibilité. De plus, si les décrets dogmatiques du pontife romain pouvaient être réformés par l'Eglise, parce que le pontife romain, même quand il enseigne l'Eglise universelle, pourrait défaillir dans la foi, il en résulterait deux choses contre la promesse de Jésus-Christ : et d'abord, c'est que l'Eglise, en tant qu'elle est distincte de son chef, jouirait de l'infaillibilité, bien qu'elle n'en jouisse qu'autant qu'elle ne forme qu'un corps avec son chef; secondement, c'est que l'ordre que Jésus-Christ a établi serait interverti; car ce ne serait plus Pierre qui confirmerait ses frères, ce serait bien plutôt les frères de Pierre qui le confirmeraient dans la foi, contrairement à ce que portent les paroles de Jésus-Christ (1).

Le second se tire de saint Matth., XVI, 17 et suiv. : « Tu » es bienheureux, Simon Pierre..... et moi je te dis que tu es » Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, et les portes » de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. » Or, quand même nous accorderions à nos adversaires, contrairement à ce que pense l'antiquité, et à la nature même de la chose dont il s'agit (2), que ces dernières paroles : *Et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle*, ne se rapportent pas à la

(1) Voy. *Lettres sur les quatre articles de la déclaration du clergé de France*, card. Litta, lett. 24.

(2) Voy. ibid., comme aussi Emmanuel Sa, *Scholies sur les quatre évangiles*, sur ce passage; et quoique Maldonat et Corneille à Lapierre l'entendent de l'Eglise, ils en tirent pourtant l'infaillibilité du pontife romain, puisque ce n'est pas pour d'autre cause que le Christ dit que les portes de l'enfer ne pourront pas prévaloir contre l'Eglise, si ce n'est parce qu'elle est bâtie sur un roc inébranlable.

pierre, mais bien à l'Eglise; pourtant, à moins que nous ne voulions considérer Jésus-Christ comme un architecte insensé, qui, pour supporter et régir un édifice éternel, choisit une pierre fragile et incapable, nous sommes obligés d'avouer que ceci établit d'une manière évidente l'infaillibilité de Pierre ou du pontife romain pour les choses qui sont de foi. Car, d'après le sens commun des hommes, ce n'est pas l'édifice qui donne à la pierre ou au fondement sa solidité et qui la rend inébranlable; l'édifice au contraire n'est solide que par son fondement. Mais si l'Eglise pouvait réformer Pierre dans ses décrets sur la foi, outre les absurdités que nous avons précédemment énumérées, il s'ensuivrait que ce n'est pas Pierre ou le fondement qui consolide l'Eglise ou l'édifice, mais bien que c'est Pierre, savoir, le fondement qui est consolidé par l'édifice bâti sur lui, ce qui est contraire à la pensée de Jésus-Christ. D'autant mieux que Jésus-Christ traite d'insensé l'homme dont la maison croule lorsque les eaux deviennent grandes et que les vents soufflent avec impétuosité, parce que, au lieu de la solidement bâtir sur la pierre, il l'a édifiée, sans réfléchir, sur un sable mouvant. Et c'est ce que Jésus-Christ aurait fait, dans l'hypothèse de nos adversaires; ce qu'il est absurde et impie de penser.

Nous trouvons enfin le troisième passage dans saint Jean XXI, 15 et suiv.; ce sont les paroles suivantes que Jésus-Christ ressuscité adressa à Pierre : « Pais mes agneaux..... pais mes » brebis; » la fonction de pasteur ne consiste pas seulement dans l'administration des sacrements, mais elle consiste encore et surtout dans l'enseignement de la doctrine. Or, par les paroles citées, Jésus-Christ établit Pierre pasteur de tout le troupeau, des agneaux et des brebis; aussi, quoique les évêques soient pasteurs par rapport à la portion de ce troupeau qui leur est confiée : « Paissez le troupeau de Dieu qui vous » est confié, » ils sont néanmoins les agneaux ou les brebis par rapport au pasteur suprême, savoir, à Pierre ou au pontife romain, d'après ces paroles : « Il n'y aura qu'un troupeau » et un pasteur, Jean, X, 16. » Donc ils sont obligés, *eux aussi, d'écouter la voix de ce pasteur et de le suivre* (1). Mais

(1) Voyez *Lettres sur les quatre articles de la déclaration du clergé de France*, card. Litta, lett. 27. Certes, Bossuet lui-même, dans ses *Méditations* sur les évangiles, jour 70, entend ces paroles du Christ : *Pais mes agneaux..... pais mes brebis*, même des évêques, lorsqu'il fait ainsi parler Jésus-Christ :

si le pontife romain pouvait errer dans son enseignement public et solennel sur la foi, n'induirait-il pas en erreur tout le troupeau? Il nous reste donc à conclure que si Jésus-Christ nous a ordonné de nous soumettre à l'enseignement de Pierre, surtout pour ce qui touche à la foi, il a donné à Pierre, son vicaire, l'infaillibilité dans ces matières, afin que par là l'intégrité de notre foi fût à l'abri; car autrement nous pourrions nécessairement être induits en erreur contre la foi. Ajoutez à cela que, dans l'hypothèse de nos adversaires, il n'y aurait plus de pasteur pour paître les brebis, pour les diriger dans la voie droite; mais ce serait les brebis qui paîtraient le pasteur, et qui le ramèneraient dans la voie s'il s'en écartait, ce qui est vraiment absurde et contraire à la pensée de Jésus-Christ. Enfin, nos adversaires tiennent gratuitement que l'Eglise séparée de son chef jouit de l'infaillibilité pour le redresser, puisque nous ne voyons aucune trace de cela, ni dans l'Ecriture ni dans la tradition, et que, par contre, on y voit tout l'opposé. L'Ecriture prouve donc ce que nous nous proposions d'établir (1).

Objections.

I. *Obj.* C'est sans raison que l'on cite le premier témoignage pour établir l'infaillibilité du pontife romain, puisqu'il n'y est question que d'une faveur personnelle de Pierre; car il s'agit ici de la tentation imminente que devaient éprouver les apôtres pendant la passion du Christ, de la chute de Pierre et de sa conversion. 2. Il faut en outre, dans ces paroles de Jésus-Christ, distinguer la charge imposée à Pierre *de confirmer ses frères,* de la prière que Jésus-Christ fit pour lui; car l'objet de cette prière, c'est l'Eglise elle-même représentée par Pierre comme son chef, et elle a son effet dans l'Eglise. Donc :

Rép. 1. *N.* En effet, quoique la tentation prochaine des apôtres et la chute de Pierre aient donné l'occasion au Christ de proférer ces paroles, cependant comme la charge qu'il impose à Pierre, par ces paroles, de confirmer ses frères dans la foi, est une charge publique qu'il doit exercer comme chef de l'Eglise et pour le bien de l'Eglise elle-même, il est évident

tis les mères comme les petits, et il ajoute : « Ce qui revient au commandement de les affermir dans la foi, puisque cela même c'est gouverner le troupeau. » Œuv. éd. cit., t. X, p. 22.

(1) Voy. Ballerini, ouv. *De vi et ratione primat.*, c. 12, § 1 suiv., où il développe longuement chacun de ces textes.

que ce ne fut point une faveur ou un privilége personnel, mais bien un privilége attaché à la primauté, et comme celle-ci devait être perpétuelle, le privilége que Notre-Seigneur Jésus-Christ y joignit dut pareillement être perpétuel; et les Pères de l'Eglise l'ont ainsi compris, comme le prouvera ce que nous dirons un peu plus loin; et Bossuet lui-même ne le contredit pas (1).

Rép. 2. *D.* Elle a son effet dans l'Eglise, *par l'intermédiaire de Pierre, C.* à l'exclusion de Pierre, *N.* Nous n'avons pas nié que la prière de Jésus-Christ avait surtout pour objet le bien de l'Eglise, et qu'elle s'accomplit dans cette même Eglise; mais cela se vérifie par Pierre, pour lequel le Christ pria spécialement, afin qu'il confirmât ses frères dans la foi.

II. *Obj.* Le second texte ne prouve pas davantage, puisque 1. Pierre, saint Matth., XVI, est appelé Pierre à cause de la primauté de juridiction et d'honneur dont il jouit sur toute l'Eglise, et non en raison de son infaillibilité dans les décrets de la foi, du moins pour ce qui est de ses successeurs. 2. Ce privilége est bien moins prouvé encore parce que Pierre est établi le fondement de l'Eglise, puisque l'Eglise n'emprunte point sa stabilité dans la foi à un fondement secondaire et moins principal, mais bien au fondement premier, interne et essentiel, tel qu'est Jésus-Christ seul, et duquel le fondement secondaire, savoir, Pierre et ses successeurs, tire toute sa stabilité, tant qu'il demeure étroitement attaché à l'édifice de l'Eglise entière; mais ceci cesse dès l'instant où il s'en sépare par l'hérésie (2). Donc :

(1) En effet, dans la *Méditat.* cit., il enchaîne admirablement ce qui se lit, saint Matth., XVI, avec ce que nous avons dit, lorsqu'il écrit, p. 16 : « Qui peut » douter que saint Pierre n'ait reçu par cette prière une foi constante, invin» cible, inébranlable et si abondante d'ailleurs, qu'elle fût capable d'affermir, » non-seulement le commun des fidèles, mais encore ses frères les apôtres, » et les pasteurs du troupeau, en empêchant Satan de les cribler? Et cette » parole revient manifestement à celle où il avait dit : *Tu es Pierre*, je t'ai » changé ton nom de Simon en celui de Pierre, en signe de la fermeté que » je veux te communiquer, non-seulement pour toi, *mais encore pour toute* » *l'Eglise.* Car je la veux *bâtir sur cette pierre.* » Il dit encore : *Méditat.*, jour 72ᵉ, ibid., p. 28 : « Il y devait toujours avoir un Pierre dans l'Eglise, pour » confirmer ses frères dans la foi; c'était le moyen le plus propre pour établir » l'unité des sentiments que le Sauveur désirait plus que toutes choses; *cette* » *autorité était d'autant plus nécessaire aux successeurs des apôtres, que leur* » *foi était moins affermie que celle de leurs auteurs.* »

(2) Tel à peu près Tournely, *de l'Eglise*, quest. 5, art. 3, *Rép. au 1 memb. tiré de l'Ecrit.*, éd. Paris, t. V, part. II, p. 169.

Rép. N. A. Quant à la première preuve, D. Aussi, *C.* seulement, *N.* Jésus-Christ conféra en effet l'une et l'autre à Pierre, et la primauté et l'infaillibilité; car celle-ci lui est nécessaire pour remplir dignement sa charge de primat. Car les portes de l'enfer prévaudraient contre la pierre, et, d'après ce que nous avons dit, contre l'Eglise, si la pierre fondamentale et visible de l'Eglise errait en portant un jugement solennel concernant la foi, puisqu'il est impossible de concevoir comment l'édifice pourrait subsister une fois que le fondement sur lequel il repose serait ruiné.

Rép. 2. *N.* Quand même nous avouerions, ce que personne ne nie, que l'Eglise tient sa stabilité dans la foi et la religion du Christ, son chef et son fondement premier, nous soutenons néanmoins que Jésus-Christ, par un don spécial, a établi dans l'Eglise un fondement secondaire perpétuellement visible, Pierre, qui est chargé de le représenter, savoir, un fondement que le Christ, en vertu de sa toute-puissance, a rendu stable et immuable, pour que l'Eglise fût immuable et inébranlable avec l'appui de ce fondement. Car si l'argument de nos adversaires avait quelque valeur, il n'est pas de raison pour que l'enseignement de l'Eglise fût infaillible.

III. *Obj.* Enfin, l'argument tiré de saint Jean, XXI, n'est d'aucune valeur. Car 1. chacun des évêques est aussi pasteur, et les peuples qui sont soumis à leur juridiction sont obligés de leur obéir, sans qu'on puisse en conclure que chacun d'eux est infaillible. 2. Et celui qui prétendrait que le pontife est infaillible, parce qu'il est le président, le pasteur et le docteur de l'Eglise universelle, se tromperait grandement; car l'Eglise universelle n'est pas tenue d'obéir au pontife, qui lui est inférieur, mais c'est bien plutôt le pontife qui doit obéir à l'Eglise universelle, qui lui est supérieure, à lui. 3. Il est nécessaire, il est vrai, que toutes et chacune des églises obéissent au pontife, *sed sana rectaque suadenti,* comme le dit Gélase (*In Conmon. ad Faustum*); ou il est nécessaire qu'elles lui obéissent, mais comme le dit l'Apôtre, Rom., XII, *rationabili obsequio,* ou elles doivent apprécier la raison de leur obéissance, et elles doivent unir leur assentiment aux définitions du pontife; et en leur donnant leur assentiment, elles rendent le jugement du pontife immuable et irréformable. Mais elles ne donneraient jamais leur assentiment, si elles ne savaient pas que le décret du pontife est sain et conforme à la foi révélée.

4. On ne peut rien conclure de ce que les brebis jugent dès lors le pasteur; car pourquoi ne le jugeraient-elles pas, s'il se trompe? Aucune église particulière, il est vrai, ne pourrait juger le souverain pontife; mais il peut être jugé par l'Eglise universelle, à laquelle il est soumis comme membre principal (tel Tournely, ibid.). Donc :

Rép. N. A. Quant à la première preuve, je nie la parité. Car, à la rigueur, chaque évêque pourrait nuire à la portion du troupeau à la tête duquel il est placé, et que l'on peut en outre remédier d'une foule de manières à ses maux partiels, comme cela s'est fait tant de fois, et par conséquent l'Eglise universelle n'aurait point à en souffrir. Pendant qu'au contraire, si le pontife romain, en sa qualité de pasteur suprême et universel, publiait comme de foi un dogme faux, il en résulterait un mal pour l'Eglise entière, au moins jusqu'à ce que l'univers catholique réclamât (1). Et nous ferons encore observer ici que nos adversaires supposent gratuitement que l'Eglise jouit, en dehors du pontife romain, des promesses et des prérogatives dont Jésus-Christ l'a comblée; pendant qu'il est certain, au contraire, que Jésus-Christ ne les lui a conférées qu'autant qu'elle ne constitue qu'un seul et unique corps avec son chef. Et l'hypothèse de nos adversaires pèche toujours par le même côté.

Rép. 2. *N.* Nous avons, en effet, fait justice plus haut de ce paradoxe, savoir, que Pierre est le chef de chacun des membres, et qu'il n'est pas le chef du corps entier, comme aussi qu'il est le pasteur suprême de chacune des brebis, et qu'il n'est pas le pasteur suprême de tout le troupeau, bien que Jésus-Christ ait dit généralement : *Je bâtirai mon Eglise sur cette pierre,* et *Pais mes brebis.* C'est certes du nouveau, que le corps préside le chef, que le troupeau conduise le pasteur, et que l'édifice régisse le fondement.

Rép. 3. *D.* S'il appartenait aux brebis de juger le pasteur, *C.* autrement, *N.* Car qui jugerait, surtout dans les choses douteuses, comme le dit Bellarmin (2), si le pontife conseille des choses justes et droites, ou suggère des choses mauvaises, surtout quand il est connu que des conciles entiers, et même très-nombreux, sans le pontife, se sont honteusement trompés?

(1) Voy. Ballerini, *De vi et ratione prim.*, c. 15, § 3.

(2) *De pont. rom.*, l v. IV, c. 3, n. 33.

Ajoutez à cela que nos adversaires pensent à tort que la soumission de chaque église aux décrets que le pontife porte dogmatiquement *ex cathedra,* n'est raisonnable que quand elles ont préalablement examiné les fondements intrinsèques sur lesquels il appuie le décret de foi qu'il porte. Les protestants et tous les autres sectaires ne pourraient-ils pas exciper de même contre les définitions de l'Eglise (1)? Enfin nos adversaires posent, comme une chose certaine pour cette difficulté comme pour toutes les autres, que l'Eglise, ou plutôt que les évêques ont reçu de Jésus-Christ l'infaillibilité en dehors de leur chef, ce qu'il leur est pourtant impossible de prouver. Nous ne saurions passer sous silence que cette doctrine mise en pratique serait très-désastreuse, puisque tous les sectaires pourraient éluder les décrets par lesquels les pontifes romains proscrivent leurs nouveautés, en attendant que l'on connût l'assentiment exprès ou tacite de toute l'Eglise, pendant qu'il faut un remède immédiat; et, pendant ce temps, ils pourraient propager au loin leurs erreurs (2).

Rép. 4. *N.* Comme on le voit par ce que nous avons dit dans la réponse à la seconde objection.

(1) Tel est toujours le faux-fuyant des protestants, savoir, que l'Eglise exige pour ses définitions dogmatiques une adhésion *aveugle.* C'est sur cela que les jansénistes se sont basés pour imaginer qu'il faut que l'Eglise tout entière donne son assentiment à un décret d'un concile œcuménique pour qu'il puisse être considéré comme irréformable; et pour que cet assentiment soit raisonnable, il faut qu'il soit précédé de l'examen des principes sur lesquels repose le décret. Il suffit ici de poser le principe pour le développer ensuite et l'appliquer.

(2) Si l'on examine attentivement, enfin, quels sont ceux qui mettent du retard à accepter les définitions dogmatiques du pontife, on verra que ce n'est pas le clergé français, mais bien les brouillons et les factieux. Lorsqu'ils voient qu'il en est fait de leurs nouveautés, que le pontife romain vient de proscrire, pour éviter l'effet de cette condamnation, ils allèguent aussitôt que les pontifes romains ne sont point infaillibles dans leurs décrets, conformément à la doctrine gallicane, si l'Eglise ne leur donne pas son assentiment; et, en attendant, ils tombent d'abîme en abîme, prétextant leur immunité. Quant aux catholiques sincères et à ceux qui sont de bonne foi, ils ne résistent jamais aux définitions des pontifes; l'illustre archevêque de Cambrai, Fénelon, en a donné un exemple, que l'on ne peut trop louer, à la France et à l'Eglise tout entière, en se soumettant humblement au décret par lequel le saint-siége condamna son livre intitulé *Maximes des saints.*

PROPOSITION II.

La même vérité se prouve par la croyance traditionnelle.

La croyance traditionnelle de l'Eglise, sur l'infaillibilité du pontife romain, se manifeste dans ses enseignements comme dans ses actes. On peut encore diviser les enseignements (*dicta*) ou les croyances (*sententiæ*) en deux catégories, savoir, en ceux qui entendent de l'infaillibilité du pontife romain les textes de l'Ecriture que nous avons cités, et en ceux qui appuient en général cette même doctrine. Les faits qui ont trait à cette question se divisent aussi en deux classes; il en est que fournissent les catholiques, et d'autres qui sont pris des hérétiques. Dans la crainte toutefois d'être trop long dans nos citations, nous choisirons les principaux dans l'une et l'autre classe; quant aux autres, nous nous bornerons à indiquer les auteurs où on pourra les trouver réunis et développés.

Et pour commencer par l'explication des passages bibliques que nous avons cités, nous voyons d'abord comment les Pères ont interprété ces paroles de saint Luc, XXII : « J'ai prié pour » toi, etc. » C'est pourquoi l'ancien auteur des *Questions sur le Nouv.-Testam.* poursuit en ces termes, après les paroles citées de Jésus-Christ : « Pourquoi hésiter? Il priait pour » Pierre, et il ne priait pas pour Jacques et pour Jean, pour » ne pas parler des autres? Il est évident que tous étaient » compris dans Pierre; car en priant pour Pierre on voit qu'il » priait pour tous. Car le peuple est toujours repris ou loué » dans son préposé (1); » c'est-à-dire, lorsqu'il pria immédiatement pour la foi de Pierre seul, il pria médiatement pour la foi de toute l'Eglise, qui est bâtie sur cette pierre et ce fondement; comme l'ont aussi entendu saint Léon-le-Grand (2),

(1) Append., I part., t. III, œuv. saint Aug., col. 73 et suiv. Bossuet dit par conséquent, *Méditat.* cit., 70e jour, expliquant ces paroles de Jésus-Christ : *J'ai prié pour toi* : « *Pierre, j'ai prié pour toi*, pour toi en particulier, pour » toi, avec distinction; non qu'il ait négligé les autres, mais, *comme l'ex-* » *pliquent les saints Pères*, parce qu'en affermissant le chef, il voulait em- » pêcher par là que les membres ne vacillassent. C'est pourquoi il dit : *J'ai* » *prié pour toi*, et non pas : *J'ai prié pour vous.* »

(2) Serm. 4, *Natal sui*, n. 3, édit. Ballerini. Voici ses paroles : « Tous les » apôtres étaient exposés au danger commun de la tentation; ils avaient tous » besoin de l'appui de la protection divine, parce que le démon désirait les » tenter et les cribler tous; le Seigneur, néanmoins, s'occupe spécialement

Gélase, Pélage II, Vitalien, Adrien I, de même que saint Agathon, dans sa lettre à l'empereur Constantin, et qui fut lue au sixième concile œcuménique par les Pères, et unanimement approuvée par eux (1) ; de même que Arnulphe, Pascal II, Innocent III et plusieurs autres (dans Bellarmin, ouv. cit.). Mais comme ils concluent cela de la charge confiée à Pierre de confirmer ses frères dans la foi, ou de sa primauté, et que cette primauté passe à ses successeurs, ils appliquent aux pontifes romains ce qui fut dit à Pierre. Aussi saint Bernard ajoute-t-il les admirables paroles que voici : « Je » pense que les dommages de la foi peuvent surtout être » réparés *là où la foi ne peut pas défaillir.* » Telle est la prérogative de ce siége. Car à qui fut-il dit autrefois : *J'ai prié pour toi, Pierre, pour que ta foi ne défaille pas?* Donc, ce qui suit s'applique aussi au successeur de Pierre : *Et un jour, quand tu seras converti, tu devras confirmer tes frères* (2). Et les gallicans ne nient pas cela (3).

Les Pères n'admettent pas moins unanimement que, d'après les paroles de saint Matth., XVI, les pontifes romains jouissent de l'infaillibilité dans la foi. Certes, Origène expliquant ces paroles : *Elles ne prévaudront pas contre elle*, se demande : « Quelle est cette *elle*? Est-ce en effet cette pierre sur laquelle » Jésus-Christ bâtit l'Eglise? Est-ce l'Eglise? Car cette ex- » pression est ambiguë; est-ce comme si l'Eglise et la pierre » n'étaient qu'une seule et même chose? Et il répond : Je » pense que c'est là la vérité; car les portes de l'enfer ne » prévaudront *ni contre la pierre sur laquelle Jésus-Christ* » *a bâti l'Eglise*, ni contre l'Eglise elle-même (4). » C'est

» de Pierre, et il prie particulièrement pour la foi de Pierre, comme si l'*état* » *des autres devait être plus sûr, si Pierre venait à n'être pas vaincu.* Tous » sont donc fortifiés dans Pierre, et le secours de la grâce est tellement dis- » posé, *que la stabilité que le Christ accorde à Pierre est conférée par lui* » *aux apôtres.* »

(1) Dans Ballerini, ouv. cit., *De vi et rat.*, etc., c. 15, § 3, n. 10.

(2) Lett. 190, ou *Traité contre certains chapitres des erreurs d'Abailard à Innocent II*, préf., éd. Mabill., t. I, col. 649.

(3) Nous allons encore citer quelques paroles de Bossuet, pass. cit., p. 17, y parlant de Pierre : « Il est donc, dit-il, de nouveau chargé de toute l'Eglise; » il est chargé de tous ses frères, puisque Jésus-Christ lui ordonna de les » affermir dans cette foi qu'il venait de rendre invincible par sa prière. » Et dans sa *Défense de la déclar.*, liv. X, c. 3, il écrit : « Pierre est donc d'office » chargé de cela; et les successeurs de Pierre reçurent dans la personne de » Pierre la charge de confirmer leurs frères. »

(4) Tom. XII, sur saint Matth., n. 2, édit. Bénéd., œuv. t. III, p. 526. Un

aussi ce que tiennent les saints Hilaire, Ambroise et Augustin, lequel, en outre, après avoir énuméré les pontifes romains, ajoute : « C'est là la pierre que les portes orgueilleuses de l'enfer » ne vaincront pas (sur les Ps., contre le parti de Donat); » tels aussi Cyrille d'Alexandrie, Léon-le-Grand, le pape Simplicius, Gélase (dans Ballerini, ouv. cit., c. 15, § 11).

Les Pères disent aussi des choses magnifiques sur l'infaillibilité de la foi de Pierre et de ses successeurs en expliquant les paroles de Jésus-Christ rapportées par saint Jean, XXI. Tels entre autres saint Augustin (1), saint Maxime de Turin (2), et les autres Pères, qui unissent d'habitude les trois textes évangéliques relatés, pour prouver que Pierre et ses successeurs jouissent et de la primauté sur l'Eglise universelle, et de l'infaillibilité dans la foi pour raffermir l'Eglise dans cette même foi (3).

A cela se joignent, comme nous le donnions à entendre, les expressions par lesquelles les Pères attribuent en général cette prérogative aux pontifes romains; tels sont les Pères qui établissent que tous les hommes doivent nécessairement se grouper et se réunir autour de la chaire de Rome, s'ils veulent être fidèles (4); ils affirment hardiment que par la succession des pontifes romains, les hérétiques, quels qu'ils soient, peuvent être confondus, tels entre autres que saint Irénée (liv. III, *Cont. hérés.*, c. 3); comme aussi ceux qui enseignent que celui-là est catholique qui croit comme l'Eglise romaine, tel que saint Jérôme (5); qui s'écrient après le rescrit porté par Rome : *Causa finita est* (l'affaire est terminée), comme saint

ancien interprète traduit un peu différemment ces mêmes paroles d'Origène, savoir : « Il est évident que les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre » cette pierre sur laquelle est bâtie l'Eglise, ni contre l'Eglise qui est bâtie » sur cette pierre. » Voy. ibid.

(1) Pass. cit.; après avoir énuméré les pontifes, il ajoute : *Ipsa est petra*, etc., et il montre par là que la promesse de Jésus-Christ ne s'étend pas seulement à Pierre, mais encore à ses successeurs sur le siége romain, comme l'observe Ballerini, pass. cit.

(2) Serm. 64, et de la Naiss. des saints apôtres Pierre et Paul, 4e édit., Rome, 1784, col. 578.

(3) Il en est plusieurs autres qui soutiennent ce sentiment, comme on peut le voir dans Ballerrini, pass. cit., et dans le card. Orsi, *De irreformabili rom. pontific. in definiendis fidei controv. judicio*, Rome, 1739, t. II, liv. IV, c. 2, art. 1. Voy. aussi Salmeron, *Comm. sur l'Evang.*, Colog., 1604, t. XI, trait. 30, pag. 242 suiv.

(4) Dans Ballerini, ouv. cit., c. 12, § 1, n. 1 et suiv.

(5) Liv. I, dans Ruffin, n. 4, éd. Vallars., t. II, col. 461.

Augustin (1); qui soutiennent que Pierre vit et préside toujours sur son propre siége, pour *procurer la foi à ceux qui la cherchent*, comme Pierre Chrysologue (2); qui enseignent *que la perfidie n'a pas d'accès auprès du siége romain*, comme saint Cyprien (3). Or, ces témoignages des Pères, et un grand nombre d'autres encore que nous pourrions citer, établissent clairement qu'ils tinrent toujours pour certain que le siége romain ou que le pontife romain ne peut pas s'écarter de la foi véritable dans ses décrets dogmatiques (4).

Mais, outre les sentiments des Pères, il est encore des faits publics qui nous attestent clairement que cette doctrine était en faveur dans l'antiquité. Tel entre autre que la manière d'agir des chrétiens, qui nous apprend formellement, en effet, 1. que l'on tenait pour hérétiques les novateurs que les pontifes avaient condamnés avant que l'on eût réuni des conciles œcuméniques (5); 2. que l'on tint pour des hérésies plusieurs erreurs qui ne furent condamnées que par le seul pontife romain, sans que l'on réunît de concile (voy. Petitdidier, ouv. cit., p. 2 et suiv.); 3. que l'on ne tint pour irréfragables les décrets des conciles œcuméniques que quand ils eurent été confirmés par les pontifes romains, et que l'on en rejeta

(1) Serm. 131, n. 10. Il est inouï de dire la peine que les adversaires de l'infaillibilité pontificale se donnent pour échapper à la force de ces paroles de saint Augustin, qu'il proféra publiquement; mais le card. Orsi, ouvr. cit., liv. III, c. 2, art. 1, les soutient énergiquement; de même que Zaccaria, *Antifébronius*, t. III, p. II, liv. I, c. 3, n. 13, et Bolgeni, *Episcopato*, éd. cit., vol. III; Appendice DD, où il réunit en outre des passages presque innombrables des Pères pour prouver l'opinion constante de l'antiquité sur ce point. Voy. aussi ouv. du même : *Risposta al libro cos'è un appellante.*

(2) Lett. au prêtre Eutychès, c. 2, parmi les lettres de saint Léon-le-Grand, éd. Ballerini, n. 25, col. 779.

(3) Lett. 55, à Corneille, édit. cit., p. 86.

(4) Outre les auteurs cités, voy. aussi Petitdier, *Traité théologique sur l'au torité et l'infaillibilité des papes,* Luxembourg, 1724. Ce traité, traduit en latin, se trouve aussi dans *le Trésor théologique,* de Zaccaria, t. VII, part. II. Tous ces auteurs ont écrit après Bossuet; car je n'ai pas voulu citer ceux qui lui sont antérieurs, et contre lesquels a écrit ce même évêque de Meaux, pour que l'on ne prétendît pas qu'il les a réfutés. Je ne puis pourtant m'empêcher d'opposer à l'illustre évêque de Meaux une autre gloire de l'église gallicane : c'est le grand évêque de Cambrai, Fénelon, *Diss. sur l'autorité du souverain pontife,* œuv. édit. cit., Versailles, 1820, t. II.

(5) Tel est l'argument que développe longuement et savamment le cardinal Orsi, dans ses deux volumes, ou tome I, *prima et secunda parte,* ouvrage cité, *De irreformabili rom. pontificis in definiendis fidei controversiis judicio.* Il le démontre clairement pour les macédoniens, les nestoriens, les eutychiens, etc.

plusieurs parce qu'ils ne furent pas confirmés de la sorte (1); 4. qu'aussitôt qu'il s'élevait des controverses, les évêques s'adressaient de toutes parts aux pontifes romains pour les leur faire trancher, et qu'ils les prièrent de leur dire ce qu'ils en pensaient (2); 5. que les catholiques acquiescèrent toujours aux décrets dogmatiques des pontifes, et que les hérétiques seuls se révoltèrent contre ces mêmes décrets (3); 6. que l'Eglise entière ratifia la formule que Hormisdas proposa de souscrire, et où est établie cette infaillibilité (4); et 7. enfin, que cette prérogative est attribuée, dans la liturgie publique elle-même, à l'Eglise romaine ou au pontife romain (5). Et toutes ces choses ou supposent ou établissent péremptoirement l'infaillibilité du pontife romain; elles l'établissent avant que l'Eglise n'ait donné son assentiment exprès ou tacite.

La manière d'agir des hérétiques consacre enfin pleinement cette doctrine. Car toute l'antiquité était si profondément persuadée que les décrets des pontifes romains sur la foi sont irréfragables, que les hérétiques employaient tous les moyens pour les ranger à leur avis. Certes, c'est ce que firent entre autres Pélage et Célestius, dont l'un d'eux, après avoir présenté une confession de foi à Innocent I, concluait : « Et si » cette profession de notre foi est approuvée par le jugement » de votre apostolat, quiconque voudra me maculer (d'autres » lisent me faire un crime), il prouvera qu'il est un ignorant » ou un méchant, *ou même qu'il n'est pas catholique, mais* » *il ne prouvera pas que je suis hérétique* (6). » Pour l'autre, quoiqu'il refusât de condamner les erreurs que lui objectait Paulin, « il n'osa pas résister aux lettres du bienheureux pape » Innocent; *il promit même, qui plus est, de condamner tout* » *ce que ce siége condamnerait*, » au témoignage de saint Augustin (7). On était donc loin de penser alors que les pon-

(1) Voy. ibid., c. 16, et le card. Orsi, ouv. cit., t. I, part. II, c. 2 et suiv.

(2) Voy. Ballerini, ouv. cit., *De vi et ratione primat.*, c. 14.

(3) Ibid., ch. 15, § 11.

(4) Ibid., ch. 13, § 16.

(5) Dans le même, *Append. de l'infaillib. pontificale, dans les définitions dogmatiques*, § 12, *conclus.*

(6) Voy. *Libellum fidei Pelagii ad Innocentium*, dans l'appendice des œuv. de saint Augustin, t. X. *Ecrits et monuments divers relatifs à l'histoire des pélagiens*, col. 97.

(7) Liv. *du Péché originel*, c. 7. Voy. pour cet argument L. Duménil, S. J., *Doctrine et discipline de l'Eglise*, Colon., 1730, t. II, liv. XX, n. 38 suiv.

tifes romains pouvaient errer dans les matières de la foi (1). Levant ensuite le masque quand ils se virent condamnés, ils montrèrent dans quel esprit ils agissaient ainsi; mais ils donnèrent, en attendant, une preuve éclatante de ce que pensait l'Eglise.

C'est, je pense, par suite de ce sentiment traditionnel que l'Eglise gallicane, jusqu'à la célèbre déclaration de 1682, professe constamment la même doctrine que nous, comme l'établisent tant de documents incontestables (2).

Objections.

I. *Obj.* 1. C'est en vain que l'on invoque l'ancienne tradition à l'appui de ce privilége du pontife romain, puisque les anciens n'eurent aucune connaissance de cette question. 2. Certes, les témoignages nombreux que l'on a réuni n'établissent pas cela,

(1) Aussi un auteur anonyme, quoique de l'opinion contraire, dit-il avec raison dans le Traité de *l'autorité du pape*, La Haye, 1720, liv. I, c. 3, n. 8, p. 90 : « La méthode des premiers réformateurs est d'un grand poids contre » eux. Ils avouèrent dès le principe que le pape est le vicaire suprême de » Jésus-Christ, et ils ne révoquèrent pas d'abord son autorité en doute, ils ne » le firent que lorsqu'il eut défini contre eux, comme si le juge cessait d'être » juge lorsqu'il prononce une sentence contre quelqu'un, ou comme si, » quand la vérité commence à gêner, elle cessait d'être la vérité. »

(2) Hyacinthe Serry, dans l'Appendice historique sur l'esprit de l'église gallicane et de l'université de Paris, relativement à l'infaillibilité du pontife romain, qu'il a ajouté aux deux dissertations *De romano pontifice*, n. 15 : « Ce ne fut qu'en 1682, dit-il, que le clergé de France changea d'avis sur » l'infaillibilité des pontifes romains, et qu'il s'écarta de la doctrine de ses » devanciers, lorsqu'il publia sa déclaration solennelle sur la puissance ecclé- » siastique dans son assemblée générale..... Voici *la première désertion* de » l'antique croyance de l'infaillibilité des pontifes romains, faite solennelle- » ment et en public au nom du clergé..... Voici l'époque réelle et certaine » où l'on changea solennellement sur ce point. » Et il démontre par de nombreux documents, empruntés à tous les siècles, que toute l'église gallicane, et que l'université de Paris, jusqu'à l'année 1682, avaient toujours conservé l'ancienne doctrine de cette illustre église. Le card. Orsi ne le démontre pas moins clairement, ouv. cit. t. II, liv. IV, c. 17 et suiv. Muzzarelli a réuni aussi un grand nombre de documents dans son ouvr. intit. *le Bon usage de la logique*, etc., opusc. 31; *Primauté et infaillibilité du pape*. Mais celui de tous qui a le mieux traité cette question, c'est l'ill. Soardi, profess. à l'université royale de Turin, dans son ouvr., II vol. in-4, *Doctrine actuelle de l'église gallicane sur l'autorité suprême du pontife romain*, Avignon, 1747, où, après avoir démontré dans une savante préface que l'église gallicane fut attachée toujours à la doctrine de l'infaillibilité du pontife romain dans les décrets dogmatiques, il démontre à l'aide de documents nombreux, dans la première partie, que même depuis l'année 1680 jusqu'au temps où il vivait, cette doctrine a compté dans l'église gallicane de nombreux et vigoureux champions. Cet ouvrage a été réimprimé, il y a peu de temps, à Mayence, sous les auspices de l'imm. Pie VII. Voy. aussi de Maistre, *du Pape*, liv. I, c. 1.

puisqu'il n'y est question ou *que de Pierre seul*, ou *que de l'Eglise catholique*, ou *que du siége romain*, et qu'il n'y est nullement question des pontifes romains seuls. 3. Et si quelques-uns des textes que l'on a énumérés semblent parler des pontifes, il n'y est pas question des pontifes pris isolément un à un, mais il faut les entendre de l'ensemble et de la succession de ces mêmes pontifes; de sorte qu'ils signifient que la foi confiée à Pierre a toujours été et sera toujours gardée intacte par cette succession des pontifes jusqu'à la consommation des siècles, pour que les fidèles soient confirmés, ce que personne ne révoque en doute. Car s'il arrive à quelqu'un d'entre eux d'errer, comme son erreur est corrigée par son successeur, on ne peut donc pas dire que les portes de l'enfer prévaudront contre la foi de Pierre. 4. Ajoutez à cela que, quand même les pontifes erreraient, il ne s'ensuit pas que la chaire ou le siége romain s'écarte de la foi, puisque, d'après la maxime connue de saint Léon-le-Grand : « Autres sont les siéges, et autres » ceux qui y président (1). » 5. Enfin, il ne faut pas toujours prendre les expressions des Pères à la rigueur, puisqu'ils ne se sont ainsi exprimés parfois que par politesse et par devoir. Donc :

Rép. 1. *D*. C'est-à-dire on ne connaissait pas alors *la formule* sous laquelle on la propose maintenant, *TR*. ou *C*. la chose elle-même, *N*. Car on connaît parfaitement ce qu'en pensèrent les Pères par leurs écrits et par leur manière d'agir; s'ils n'en avait pas été ainsi, ils n'auraient pas pu indiquer la doctrine publique du pontife romain sur la foi, comme la règle certaine pour distinguer les catholiques des hétérodoxes, et la vraie doctrine de la fausse, comme ils le firent.

Rép. 2. *N*. Puisque, quand les Pères parlent de Pierre, ils en parlent en tant qu'il a été établi par Jésus-Christ le primat, le chef et le fondement de son Eglise; mais comme, d'après la tradition des Pères, cette même autorité passe *de droit divin* à ses successeurs, il suit de la doctrine de ces mêmes Pères que les successeurs de Pierre jouissent aussi des prérogatives qui furent communiquées à Pierre à cause de sa primauté et de la charge qui y est attachée.

Comme aussi : les Pères parlent parfois de l'Eglise catholique, en tant qu'elle est fondée sur la solidité de la pierre, *C*.

(1) Lett. 106, éd. Ballerini, à Anatole, évêq. CP, c. 5.

indépendamment de ce fondement inébranlable, *N.* comme on le voit par les locutions dont ils se servent; car ils en concluent la solidité inébranlable de l'Eglise dans la foi.

Enfin, les Pères parlent de l'Eglise ou de la chaire romaine en tant qu'elle a des évêques successeurs de Pierre, *C.* dans un autre sens, *N.* Car si on écartait cette raison, rien ne distinguerait l'Eglise romaine des autres. Car tous les priviléges, quels qu'ils soient, dont jouit l'Eglise, surtout sa stabilité dans la foi, pour laquelle les Pères l'exaltent tant, découlent uniquement de Pierre et de ses successeurs (1).

Rép. 3. *N.* Car tel est le faux-fuyant imaginé pour éluder la puissance de la tradition; mais comment peut-on concevoir que chacun des pontifes puisse proposer à la croyance de l'Eglise une erreur sur la foi, et que pourtant la foi soit indéfectible dans la succession de ces mêmes pontifes (2). Ensuite, ce n'est pas à la série, mais bien à chacun des pontifes, qu'incombe la charge de confirmer ses frères dans la foi, et comme Jésus-Christ leur a donné l'infaillibilité à ces fins, il est évident qu'ils doivent tous en jouir en particulier, ou qu'aucun ne doit la posséder (3).

(1) Tous les auteurs qui ont traité cette question contre les gallicans, ont fait bonne justice de cette distinction imaginée depuis peu entre le pontife romain et *l'Eglise,* ou *le siége,* ou *la chaire,* comme si la foi de l'Eglise, ou du siége, ou de la chaire romaine était indéfectible, et que pour la foi définie *ex cathedra,* par le pontife romain, il fallût être sûr d'abord qu'elle est conforme à la foi de l'Eglise romaine, ils en ont fait, dis-je, et à juste titre, bonne justice, puisque la foi de l'Eglise romaine est indéfectible parce qu'elle fut professée par Pierre, que ses successeurs, les chefs de l'Eglise universelle, la professèrent et qu'ils la professent. Sans cela, la foi de l'Eglise romaine aurait pu et pourrait défaillir, comme elle a défailli dans l'église d'Antioche et dans celle d'Alexandrie.

(2) Il faut lire, sur ce subterfuge de Bossuet, le comte de Maistre, ouv. intit. *du Pape,* liv. I, c. 9 ; voici entre autres choses ce qu'il écrit : « C'est à peu » près comme s'il avait dit (Bossuet) que tous les empereurs romains doivent » être considérés comme la personne d'Auguste continuée ; que si la sagesse » et l'humanité ont paru quelquefois trébucher sur ce trône dans les per- » sonnes de quelques-uns, tels que Tibère, Néron, Caligula, etc., on ne saurait » dire néanmoins qu'elles aient jamais manqué *entièrement,* puisqu'elles de- » vaient ressusciter bientôt dans celles des Antonin, des Trajan, etc., » et comme il le fait observer ailleurs, la suite des pontifes serait infaillible, et chacun des pontifes pourrait être hérétique. Voy. *de l'Eglise gallicane,* liv. II, c. 12, savoir, dans l'hypothèse présente, les pontifes seraient infaillibles *in abstracto,* et ils seraient faillibles *in concreto.*

(3) Certes, saint Augustin, après avoir écrit *sur les Ps. cont. le parti de Donat.:* « Comptez les prêtres, même pour le siége de Pierre, voyez dans cet ordre » quel est celui des Pères qui lui a succédé, » ajoute aussitôt : « C'est cette » pierre que les portes de l'enfer ne vaincront point. » Comme s'il disait :

Rép. 4. *N.* Quand à la maxime de saint Léon-le-Grand, *D.* Autres sont les siéges, autres ceux qui y président, en tant que les droits des siéges ne dépendent pas des mérites ou des démérites personnels des évêques qui les occupent temporairement, *C.* en tant que ceux qui les occupent ne jouissent pas les droits des siéges, *N.* Que telle ait été la pensée de saint Léon en mettant en avant cette maxime, c'est ce que l'on voit par le but même qu'il se proposait, qui était de conserver sains et saufs les canons de Nicée, qui prescrivaient à chacun de se renfermer dans ses droits, et qui ne permettaient pas qu'à cause de l'impiété personnelle de Dioscore on ravît au siége d'Alexandrie son droit pour le transporter à celui de Constantinople (1). Au reste, ce n'est pas pour le siége de Rome, mais bien pour Pierre et ses successeurs, que Jésus-Christ pria pour que leur foi ne défaillît pas, et qu'ils pussent confirmer leurs frères dans cette même foi.

Rép. 5. *N.* Car ces simples devoirs d'urbanité sont indignes de la gravité des Pères; autrement on pourrait expliquer de la même manière les témoignages par lesquels on établit la primauté des pontifes romains. Qui pourrait en outre dire que les acclamations des conciles œcuméniques d'Ephèse, de Chalcédoine et de Constantinople III, et la formule de souscription de Hormisdas sentent une politesse officieuse?

II. *Obj.* Les faits qui se sont passés dans l'antiquité sont inconciliables avec l'infaillibilité du pontife que l'on met en avant. En effet, 1. il résulte de ces faits que l'on ne regarda comme irréfragables les définitions des pontifes romains qu'après qu'elles eurent été confirmées par l'assentiment de l'Eglise, ou dispersée ou réunie en concile, comme on le voit par ce que saint Léon écrit à Théodoret : « Ce qu'il avait » défini (Dieu) par notre ministère, l'universalité des frères » l'a confirmé par un assentiment *irréfragable* (2); » il ajoute de plus : « Ainsi est conservée l'autorité des souverains, sans » que l'on puisse penser que par là la liberté des inférieurs » ait perdu quelque chose (ibid., col. 1120). » Ceci prouve

« Dans cet ordre de succession on ne trouve pas un donatiste; » si on en trouvait un seul qui fût infesté des erreurs des donatistes, il y en aurait eu assez pour vicier toute cette succession. Voy. Baller., ouv. cit., *De vi et rat. prim.*, c. 15, § 5, n. 20.

(1) Comme le prétendait Anatolius, que saint Léon reprend vivement dans cette lettre.

(2) Lett. 120, éd. Baller., c. 1, col. 1219.

donc deux choses : et *d'abord*, c'est que les définitions dogmatiques des pontifes ne sont pas *irréfragables* avant d'avoir été confirmées par un concile; *secondement*, c'est qu'avant cet assentiment, on peut *librement* examiner les définitions des pontifes pour les accepter ou les rejeter; ce que l'on ne peut pas dire d'un jugement infaillible. 2. C'est pour cela qu'on a tenu, en divers lieux, des conciles pour définir d'une manière irréfragable et infaillible ce que les pontifes avaient déjà défini, 3. et pour qu'on en appelât des définitions des pontifes au concile général. 4. Et s'il n'en était pas ainsi, non-seulement les conciles œcuméniques ne seraient pas nécessaires, mais ils seraient même complètement inutiles, puisque la question pourrait être tranchée par le seul pontife romain d'une manière infaillible et irréfragable, sans tant d'inconvénients et de dépenses. Donc :

Rép. N. A. Quant à la première preuve, l'autorité de saint Léon admise, *je distingue la première conséquence*. Si cet *assentiment irréfragable* porte sur la définition dogmatique de saint Léon, *TR.* s'il n'affecte que les Pères de Chalcédoine, *N.* Or, que cet *assentiment irréfragable* n'affecte pas la définition pontificale sans parler des autres preuves (1), c'est ce qui résulte clairement des paroles mêmes que l'on nous objecte : *Lesquelles* (Dieu) *il a d'abord défini par notre ministère;* autrement il faudrait admettre, ce qui est absurde, que l'on peut *rétracter ce que Dieu a défini*. C'est pourquoi, par les paroles suivantes : *L'universalité des frères a confirmé par son assentiment*, saint Léon désigne l'assentiment des Pères de Chalcédoine, qu'il donne comme *irréfragable*, parce qu'ils adhèrent à la définition pontificale, puisque toute l'irréfragabilité des décrets du concile général, pour tout ce qui tient à la foi, dépend de son union à la foi apostolique du siége de Rome. Certes, si les définitions des conciles généraux étaient irréfragables par elles-mêmes, c'est en vain que les Pères de Chalcédoine auraient demandé la confirmation pontificale pour

(1) En effet, quoique saint Léon eût accédé aux vœux de l'empereur Marcien, de tenir un concile à Chalcédoine, il l'avertit pourtant, lett. 82, édit. cit., « de prendre garde que personne, par une fourberie imprudente et éhontée, » *ne recherche ce qu'il faut croire, comme si cela était incertain, ni comment* » *il faut croire*, mais bien aux prières de qui et comment il faut obéir. » Et dans ses autres lettres, savoir, lett. 90, il conjure l'empereur de ne pas souffrir que l'on *traite* dans le concile, *comme douteux*, ce qu'il faut croire. C'est encore ce qu'il répète, lett. 93, c. 2, et lett. 94.

rendre leurs décrets irréfragables, comme nous savons qu'ils le firent (1).

Quant à l'autre conséquence, D. aussi. Que l'examen confirmatif soit libre, *C.* l'examen dubitatif ou dans l'ordre de l'assentiment ou du dissentiment, *N.* Pour comprendre cela, il faut observer qu'à peine eut-on produit et lu la lettre de saint Léon, dans la II session du concile de Chalcédoine, qu'aussitôt les Pères s'écrièrent par acclamation et unanimement : « Anathème à celui qui ne croit pas ainsi. Pierre a » parlé par la bouche de Léon (2). » Donc, quand on permit, sur la fin de la session, aux évêques d'Illyrie et de Palestine d'examiner la lettre de saint Léon, ce ne put pas être un examen dubitatif laissant la liberté de souscrire ou de ne pas souscrire, mais bien un examen entièrement confirmatif, « pour » que ceux qui doutaient fussent instruits (ibid., col. 307). » D'autant mieux qu'il s'agissait de l'examen d'une lettre que l'Eglise entière avait déjà reçue par la souscription des évêques, comme on le voit par les lettres de saint Léon (3), et qui avait été approuvée, ainsi que nous l'avons vu par les acclamations du même concile, qui, par conséquent, était déjà irréformable même d'après nos adversaires (4).

Rép. 2. *N.* Puisque, d'après ce que nous venons de dire, autre est le libre examen confirmatif, et autre l'examen dubitatif, avec la liberté de souscrire ou de ne pas souscrire, ce qui n'est jamais permis pour les définitions dogmatiques des

(1) Voy. Baller., soit ouv. cit., c. 15, n. 69, soit note 2, sur la lettre citée de saint Léon à Théodoret.

(2) Hard., *Act. conc.*, t. II, col. 306.

(3) Savoir, lett. éd. cit. 88, où, c. 1, saint Léon dit expressément : « Notre » lettre, que nous envoyâmes à Flavien, de sainte mémoire, sur ce sujet, » *et que l'Eglise universelle a admise.* » Il répète la même chose, ibid., c. 3, comme aussi lett. 91.

(4) Voy. card. Orsi, ouv. cit. *De irreformabili rom. pont. judicio*, t. I, p. I, où il démontre longuement, et d'une manière presque invincible, que l'examen que l'on a parfois permis sur les choses relatives à la foi, que les pontifes avaient déjà définies, ne contredit point leur jugement dogmatique irréformable. Il cite un grand nombre d'exemples frappants de décrets dogmatiques portés par des conciles œcuméniques, et que par conséquent tous les catholiques devaient regarder comme irréformables, et qui pourtant furent examinés de nouveau dans des conciles subséquents, sans que personne ne puisse dire que cet examen atteint leur stabilité, et que par conséquent il ne peut pas être regardé comme dubitatif. Voy. surt. c. 15, art. 11 et suiv., qui ont plus particulièrement trait la question présente. Comme aussi c. 17, art. 1 et suiv., soit part. II, c. 37, art. 1; comme aussi Baller., n. 14, lett. cit., à Théodoret, sur les paroles objectées. Ballerini appelle cet examen, *de révision.*

pontifes romains, même avant l'assentiment de l'Eglise universelle. En effet, Célestin, Léon-le-Grand, Agathon, adressèrent leurs lettres aux conciles d'Ephèse, de Chalcédoine et de Constantinople III, comme la règle que ces conciles auraient à suivre, prescrivant expressément à leurs légats, dans les ordres qu'ils leur donnèrent, de ne pas souffrir que l'on changeât quelque chose à ce qu'elles contenaient sur la foi (voy. aut. cit.).

Rép. 3. *D.* Par les hérétiques et les sectaires, *C.* par les catholiques, *N.* Car si on en excepte les novateurs, on ne trouve personne qui en ait appelé de la condamnation du pontife romain au concile œcuménique. Quant aux exemples que l'on cite d'habitude, soit de saint Cyprien, soit des quartodécimants, ou il ne s'agissait pas de questions dogmatiques, ou au moins on ne les considéra pas comme des questions dogmatiques (1).

Rép. 4. *D.* Si on réunissait les conciles pour donner aux décrets dogmatiques des pontifes romains une force intrinsèque, *C.* si ce n'est que pour leur donner une force extrinsèque, les circonstances le demandant ainsi, *N.* Les définitions dogmatiques des pontifes tiennent en effet d'elles-mêmes toute leur force, et elle est coactive, de sorte que pas un vrai catholique ne peut leur résister et les rejeter. Mais comme les novateurs contumaces y résistent, qu'ils excitent des troubles, qu'ils trompent les imprudents, il est en outre besoin parfois de convoquer des conciles, afin que la multitude des suffrages qui leur sont accordés, et que l'adhésion solennelle à la définition pontificale fasse mieux connaître quelle est la foi de l'Eglise catholique entière, ou pour ramener plus facilement les contumaces à l'unité, ou pour condamner plus solennellement leur opiniâtreté. L'expérience nous apprend néanmoins

(1) Voy. ce que nous avons écrit sur ce point dans le *Traité des sacrements en général*, c. 8, prop. 1, c. 42. Nous pouvons d'ailleurs appliquer à cette question ce que le comte de Maistre répondait à Bossuet : « Bossuet veut-il » nous prouver la nouveauté de cette doctrine (de l'infaillibilité)? qu'il nous » assigne une époque de l'Eglise où les décisions dogmatiques du saint-siége » *n'étaient pas des lois*, qu'il efface tous les écrits où il a prouvé le contraire » avec une logique accablante, une érudition immense, une éloquence sans » égale; *qu'il nous indique surtout le tribunal qui examinait les décisions et* » *qui les réformait.* Au reste, s'il nous accorde, s'il nous prouve, s'il nous » démontre *que les décrets dogmatiques des souverains pontifes ont toujours* » *fait loi dans l'Eglise*, laissons-le dire que la doctrine de l'infaillibilité est » nouvelle; qu'est-ce que cela nous fait. » *Du Pape*, liv. I, c. 1, vers la fin.

que tous ceux qui refusèrent de croire et d'adhérer aux définitions dogmatiques des pontifes, refusèrent aussi d'obéir aux décrets des conciles œcuméniques. Ajoutez à cela que parfois les pontifes eux-mêmes demandèrent la réunion des conciles comme un moyen propre à trancher les questions difficiles et embrouillées. Car, en effet, ni l'infaillibilité du pontife romain, ni celle du concile œcuménique n'excluent les moyens d'obtenir la vérité dont il s'agit, car, comme nous l'avons dit ailleurs, Dieu ne l'a pas promise par mode de don infus, mais bien par mode de secours, ou, comme on dit, d'*assistance*.

III. *Obj.* 1. Jésus-Christ a conféré l'infaillibilité à l'Eglise universelle ; donc c'est à elle qu'il faut demander la vraie foi, et c'est par son assentiment qu'un décret dogmatique des pontifes devient irréfragable. 2. Et cela n'empêche pas d'avoir une seule et même foi avec le pontife romain, puisqu'il faut nécessairement l'avoir pour les questions qui ont *été décidées,* mais qu'il n'en est pas de même pour celles *qui doivent l'être.* 3. Car autrement on ne comprend pas comment on ne doit pas considérer et tenir pour hérétiques, même avant l'assentiment de l'Eglise universelle, ceux qui rejettent les définitions dogmatiques des pontifes, si elles étaient réellement infaillibles. 4. Il suffira par conséquent d'obéir *provisoirement,* comme on le dit, et d'une manière purement extérieure, pour ne pas rompre l'unité, savoir, soit tant que l'Eglise ne réclame pas, soit jusqu'à ce qu'elle approuve expressément les définitions dogmatiques des pontifes ; 5. car il est absurde d'affirmer que quelqu'un est tenu de donner son assentiment intérieur à une définition dogmatique qui est proposée par une autorité dont l'infaillibilité n'est pas de foi ; 6. vu surtout que l'on ne sait pas si le pontife a consulté les traditions de l'Eglise romaine, les cardinaux, le clergé, pour donner ses définitions dogmatiques, comme aussi s'il s'est servi des autres moyens dont il est si nécessaire de se servir pour qu'une définition puisse être regardée comme faite *ex cathedra*. Donc :

Rép. 1. *D.* Avec Pierre et par l'intermédiaire de Pierre et du pontife romain, son successeur légitime dans sa primauté, *C.* sans Pierre et immédiatement, *N.* Car, comme nous l'avons dit, les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre l'Eglise, parce qu'elle est fondée sur une pierre inébranlable, qui est Pierre, pour lequel Jésus-Christ a spécialement prié pour qu'il confirmât continuellement et toujours l'Eglise dans la foi,

l'Eglise dont il lui confia le soin. Telle est l'économie relative à l'infaillibilité de l'Eglise. Jamais Jésus-Christ, comme nous l'avons fait observer ailleurs, n'a accordé cette prérogative, ou quelque autre prérogative que ce soit, à son Eglise, qu'avec Pierre et dépendamment de Pierre.

Rép. 2. *D.* Dans les questions décidées et à décider, *C.* dans les questions décidées seulement, *N.* Autrement, le Christ n'aurait rien conféré d'une manière spéciale à Pierre et à ses successeurs qui ne fût également commun aux autres. La plus grande difficulté ne consiste pas dans l'adhésion aux choses décidées ou définies, mais bien dans l'adhésion aux choses à décider, sur lesquelles les fidèles doivent savoir d'une manière sûre auquel des partis qui sont en discussion ils doivent s'attacher, pour ne pas tomber dans l'erreur. Certes, ce n'était pas pour des choses décidées que saint Jérôme consulta le pape Damase, que saint Augustin consulta le pape Innocent, saint Cyrille d'Alexandrie le pape Célestin, et que tant d'autres s'adressèrent au siége apostolique, mais bien pour des questions à décider. Les pontifes romains eux-mêmes, dans leurs décrets ou leurs lettres synodales aux conciles, ne leur proposèrent pas des choses décidées, mais bien des choses à décider, leur intimant l'ordre de se conformer à leurs décrets. Nous ajouterons encore à toutes ces raisons, qu'il y a maintenant une nouvelle obligation de s'attacher à la doctrine de l'Eglise romaine ou du pontife romain : c'est son apostolicité, puisque toutes les autres églises apostoliques ont péri précisément parce qu'elles ne se sont point attachées à l'Eglise romaine, comme elles devaient le faire (1). Car, comme cette

(1) En effet, d'après la célèbre règle donnée par Tertullien dans son liv. *des Prescriptions,* il faut demander la véritable doctrine de Jésus-Christ aux églises mères ou apostoliques, savoir, celles qui eurent les apôtres pour fondateurs, et surtout à l'Eglise romaine, « à laquelle les apôtres donnèrent » toute la doctrine avec leur sang. » Comme le dit le même Père, ibid., c. 36, et avec laquelle *toute église doit être unie,* comme le dit saint Irénée. Donc, comme toutes les autres églises apostoliques ont disparu, il s'ensuit que c'est au siége de Rome, qui seul jusqu'à ce jour a persévéré dans la vraie foi de Jésus-Christ, par la succession non interrompue de ses pontifes, qu'il faut aller demander la vérité de la doctrine évangélique, et que les autres églises doivent nécessairement avoir une seule et même foi avec elle, et que d'elle seule elles peuvent avoir la foi apostolique, d'après le principe de Tertullien. Or, si les pontifes romains pouvaient errer dans leurs définitions dogmatiques, lorsque les autres églises les lui demandent, ne seraient-elles pas entraînées inévitablement dans l'erreur, puisqu'elles n'ont que cette seule voie pour obtenir la doctrine apostolique d'une manière certaine ou la note d'aposto-

Eglise est la seule des églises apostoliques proprement dites qui ait survécu, c'est à elle que toutes les autres doivent recourir pour y puiser la doctrine apostolique, et pour jouir par participation de la note d'apostolicité.

Rép. 3. *D*. Si cette infaillibilité pontificale était certaine pour tous d'une certitude de foi, *C*. si elle n'est certaine seulement que d'une certitude résultant de la force d'une démonstration, *N*. Car, comme on peut encore agiter impunément cette question parmi les catholiques, et qu'il n'y a là-dessus aucune définition expresse ou formelle, il en résulte que l'on ne regarde pas tout de suite les réfractaires comme des hérétiques formels, tant que l'Eglise n'a pas donné son assentiment exprès ou tacite à la définition pontificale. Car après cet assentiment, d'après l'enseignement de tous les catholiques, il ne reste plus aucun moyen d'échapper. Au reste, ces coutumaces sont coupables devant Dieu et devant l'Eglise, et il ne faut plus, pour les retrancher du corps de l'Eglise dans le for extérieur, qu'une déclaration formelle sur la controverse en question (1).

Rép. 4. *N*. Un respect et une soumission extérieure de ce genre, sans l'assentiment intérieur et sincère de l'esprit, ne serait qu'une honteuse hypocrisie et une dissimulation que le clergé gallican lui-même a justement condamné dans les jansénistes, à l'occasion de ce qu'ils appellent leur *célèbre cas de conscience,* proposé à ce même clergé (2). Assurément, l'unité de foi, qui, suivant l'Apôtre, *captive tout intellect en le sou-*

licité? Voy. sur ce point le card. Gerdil, ouvr. intit. *Exam. des motifs de l'opposition à la bulle* Auctorem fidei, c. 2, art. 4, œuv. éd. Rome, t. XIV.

(1) Pierre Ballerini a admirablement développé cette preuve dans son ouv. si souvent cité, *De vi et rat. primat.*, c. 14, § 4.

(2) C'est ce que déclarèrent les évêques de France lorsqu'ils professèrent ouvertement, dans leurs lettres du 19 juillet 1653, adressées à Innocent X, que les décrets dogmatiques du siége apostolique « jouissent dans l'église en» tière d'une autorité *divine et souveraine*, et que tous les chrétiens leur » doivent l'obéissance *même de l'esprit;* » et comme *le cas de conscience,* où l'on disait que l'on ne devait aux décrets du pontife romain qu'une obéissance extérieure, et non un assentiment intérieur, venait de paraître, les évêques de France s'élevèrent contre, surtout Bossuet et le card. de Noailles, et ils déférèrent l'affaire au siége apostolique; et le 14 juillet parut la constitution *Vineam Domini Sabaoth,* qui déclare que pour obéir aux constitutions du siége romain, il ne suffit pas *du silence* que les auteurs du cas de conscience appellent *obséquieux*, et qu'il ne suffit pas non plus de faire une profession de bouche ni par écrit, si elle n'est pas d'accord avec le sentiment et la soumission du cœur, où réside *la véritable obéissance de l'homme orthodoxe.* Et l'église gallicane reçut aussitôt unanimement cette constitution, et elle la fit publier dans tous les diocèses. Voy. ouv. cit., c. 13, n. 75.

mettant à Jésus-Christ (II Cor., X, 5), exige, outre l'obéissance extérieure, l'assentiment intérieur, pour que, dans les choses de la foi, *nous pensions tous de la même manière, et que notre langage soit aussi le même* (Rom., XII, 16; I Cor., I, 10); par conséquent, sans cette soumission intérieure de l'esprit, l'unité de foi est impossible. Or, il est vraiment absurde, lorsqu'il s'agit de la foi, de ne donner qu'un assentiment *provisoire*. Nos pères ignorèrent complètement ce subterfuge (1).

Rép. 5. *D.* Si en outre cette autorité n'avait pas le droit d'exiger l'assentiment intérieur et l'obéissance à ses définitions dogmatiques, *Tr.* ou *C.* si elle tient de Dieu ce droit, *N.* Or, de l'aveu même de nos adversaires, et d'après la pratique constante de l'Eglise, tous les fidèles sont tenus, d'après l'institution de Jésus-Christ, d'obéir au chef de l'Eglise lorsqu'il déclare solennellement qu'une chose est de foi; mais comme, d'après ce que nous avons dit, pour que cette obéissance soit vraie, il faut qu'elle parte du cœur, savoir, qu'elle soit intérieure et sincère, il est évident, quoiqu'il ne soit pas formellement de foi que le pontife romain est infaillible, que tous néanmoins sont obligés de donner leur assentiment intérieur aux définitions dogmatiques qui émanent d'eux; d'autant mieux que cette infaillibilité repose au moins sur une certitude morale, et nous tirons, nous, une preuve de cette infaillibilité, de l'obligation où sont tous les fidèles, d'après nos adversaires mêmes, d'accepter toutes les constitutions dogmatiques des pontifes, et de leur donner leur assentiment intérieur (2). Si

(1) Fébronius fut l'inventeur de cet assentiment *provisoire*, lorsqu'il écrivit qu'il faut obéir *provisoirement* aux constitutions dogmatiques du pontife romain, au moins *en ne dogmatisant pas contre, tant que l'Eglise ne réclame pas;* dans Ballerini, *Append. sur l'infaillibilité du pont.*, prop. 5, not. 3, 4. De là découle ce que Schenckl, § 234, appelle le droit dont jouit le pontife romain, de porter *des décrets dogmatiques provisoires*. Voilà comment on trompe les hommes! Nous pourrions de cette façon adhérer de cœur *provisoirement* à l'erreur sur la foi d'après le précepte du Christ, jusqu'à ce que l'examen des évêques nous en délivrât, et qu'ils ramenassent le pontife romain à la saine doctrine sur la foi. Qui saurait dévorer de semblables erreurs?

(2) Autrement il serait très-difficile, pour ne pas dire impossible, de concilier cette obligation d'adhérer d'esprit et de cœur aux décrets dogmatiques, avec l'opinion de ceux qui tiennent que le pontife romain, qui enseigne l'univers entier *ex cathedra*, peut errer sur la foi. Je ne sais vraiment pas comment nos adversaires pourront concilier tout cela. J'ajouterai que dans la pratique personne ne peut licitement s'opposer aux jugements dogmatiques des pontifes, sous prétexte que l'Eglise peut juridiquement contredire le pontife qui définit. Car ce cas est impossible, puisque l'Eglise universelle a toujours adhéré, qu'elle adhère et qu'elle adhérera toujours au centre de

cet article était de foi, tous ceux qui rejettent ces définitions seraient des hérétiques formels, et par le fait ils seraient étrangers à l'Eglise.

Rép. 6. *D.* Si la prérogative de l'infaillibilité n'était point attachée à la primauté de Pierre et de ses successeurs, *C.* autrement, *N.* Mais Jésus-Christ accorda à Pierre et à ses successeurs l'infaillibilité dans l'intérêt de l'Eglise, parce qu'il leur conféra la primauté. Mais comme la primauté est personnelle, il s'ensuit que le privilége dont jouissent les pontifes de ne pas pouvoir errer ne dépend pas de l'Eglise romaine, mais qu'au contraire tous les priviléges dont le siége romain jouit lui viennent de Pierre et de ses successeurs. C'est par eux que les fidèles connaissent la véritable tradition de l'Eglise romaine, et nous n'avons aucun besoin de nous enquérir des moyens dont s'est servi ou a dû se servir le pontife romain pour porter ses définitions dogmatiques ; autrement on pourrait toujours les éluder.

PROPOSITION III.

C'est aussi ce que confirme le fait ou la manière d'agir des pontifes, car il est impossible de démontrer qu'un seul d'entre eux ait erré dans ses décrets dogmatiques.

Nous nous serions vainement efforcé jusque-là d'établir que le pontife romain est infaillible, lorsqu'il prononce *ex cathedra* qu'une chose est de foi, si nous ne démontrions en même temps que, par le fait, jamais, depuis le commencement de l'Eglise jusqu'à nos jours, les évêques de Rome n'ont pas erré contre la foi dans leurs constitutions. Si en effet on pouvait citer une seule erreur de ce genre, toutes les preuves que nous avons données jusqu'à présent se réduiraient à rien. Nous avons dû enfin nous proposer de démontrer que les paroles suivantes du pape saint Agathon sont parfaitement vraies : « Sa confession véri-
» table lui fut révélée du ciel par le Père, et c'est par suite de
» cette confession que le Seigneur de tous lui dit : Vous êtes
» bienheureux, Pierre. Le Rédempteur lui-même lui confia
» aussi, par une triple recommandation, le soin de paître les
» brebis spirituelles de l'Eglise ; et avec son appui, *cette*
» *Eglise apostolique, qui est la sienne, ne s'est jamais écartée*

l'unité de la foi, et à la seule Eglise apostolique ou au pontife romain son chef. Et par conséquent ceux qui font de l'opposition se mettent aussitôt en révolte et se constituent réfractaires.

» *de la vérité pour embrasser l'erreur;* et son autorité en » qualité de prince de tous les apôtres, l'Eglise catholique tout » entière et les conciles l'ont toujours admise (1). » Ce que le pape Agathon dit *n'avoir jamais eu lieu* jusqu'au temps où il vivait, savoir, que *le siége apostolique ne s'était jamais écarté de la vérité pour embrasser l'erreur,* est un fait très-évident pour les siècles suivants, et c'est ce que nous nous proposons de prouver.

Mais comme il s'agit bien plutôt ici d'une preuve négative, qui consiste uniquement à laver le nom des pontifes romains des erreurs contre la foi qu'on est dans l'usage de leur imputer, nous ferons quelques observations préalables qui serviront à éclaircir ce que nous allons dire. Puisque, en effet, il n'est pas question de toute espèce d'erreurs, mais bien de celles seulement dans lesquelles les pontifes seraient tombés en enseignant l'Eglise universelle par leurs décrets dogmatiques prononcés *ex cathedra,* nos adversaires, pour établir que les pontifes sont tombés dans l'erreur en parlant *ex cathedra,* devraient faire deux choses. Ils devraient 1. démontrer que l'erreur en question est tellement une erreur contre la foi, qu'on ne peut les en justifier par aucune interprétation; 2. que c'est une erreur, en outre, de définition dogmatique ou de définition portée *ex cathedra.* Si ni l'une ni l'autre de ces choses existe, et à bien plus forte raison si ni l'une ni l'autre n'est prouvée, il sera impossible à nos adversaires d'attaquer l'infaillibilité des souverains pontifes que nous voulions établir. Or, comme il n'est pas une seule des nombreuses erreurs que nos adversaires imputent aux souverains pontifes qui ne manque de l'une ou de l'autre de ces conditions, ou qui même ne manque de toutes deux, nous pouvons légitimement en conclure qu'il est impossible de démontrer que quelqu'un des pontifes ait erré dans ses décrets dogmatiques.

Mais avant d'examiner les erreurs imputées aux pontifes romains, nous ferons observer que le catalogue qu'en dressèrent les ennemis de l'autorité pontificale était dès le principe assez étendu (2); qu'ensuite il diminua beaucoup, jusqu'à ce qu'enfin on le réduisit à deux ou à trois, savoir, à la chute de

(1) Lett. à l'emp. Const., Hard., *Act. conc.,* t. III, col. 1079.

(2) On peut le voir dans Bellarmin, *du Pont. rom.,* liv. IV, c. 8 et suiv. Les centuriateurs de Magdebourg en comptent quinze dans saint Pierre seul, et il en est de même pour les pontifes suivants.

Pierre lorsqu'il renia Jésus-Christ, à la chute de Libère, et enfin à celle d'Honorius (1). Mais il faut d'abord commencer par en retrancher celle de Pierre et de Libère, puisqu'aucune définition de foi ne fut donnée dans la chute de Pierre, et que l'Eglise n'avait pas encore été solennellement établie, non plus que la primauté conférée à Pierre *actu,* qu'elle lui avait été promise seulement, et que c'est à cause de cette primauté qu'il a été gratifié, lui et ses successeurs, de cette infaillibilité (2). Quant à la chute de Libère, outre qu'il ne s'agit point d'une définition de foi donnée pour l'Eglise entière, mais bien d'une chute personnelle résultant de sa souscription à la formule de Sirmium, qui avait toute l'apparence d'être catholique, et que cette souscription lui fut arrachée par ruse et par violence, il est démontré maintenant pour les critiques que cette chute est imaginaire, ou qu'elle est au moins si douteuse, que nos adversaires ne peuvent en tirer aucun sujet de récrimination (3). Il

(1) Certes, Bossuet dans le célèbre *sermon sur l'unité de l'Eglise,* qu'il prononça devant l'assemblée du clergé de France, le 9 novembre 1681, réduit à un ou deux les pontifes qui, contre l'usage de leurs prédécesseurs, ne défendirent pas avec assez d'énergie la foi, subjugués par la violence ou trompés par la ruse, ou qui n'expliquèrent pas assez nettement la doctrine de la foi. Mais nous allons citer ses remarquables et magnifiques expressions : « C'est » cette Eglise romaine, dit-il, qui, enseignant par saint Pierre et ses succes» seurs, *ne connaît point d'hérésie...* Les hérésies ont pu y passer, mais non » pas y prendre racine. Que contre la coutume de tous leurs prédécesseurs, » *un* ou *deux* souverains pontifes, ou par violence, ou par surprise, n'aient » pas assez constamment soutenu ou assez pleinement expliqué la doctrine » de la foi ; consultés de toute la terre, et répondant durant tant de siècles » à toute sorte de questions de doctrine, de discipline, de cérémonies, qu'*une* » *seule* de leurs réponses se trouve notée par la souveraine rigueur d'un » concile œcuménique ; ces fautes particulières n'ont pu faire aucune im» pression dans la chaire de saint Pierre. Un vaisseau qui fend les eaux n'y » laisse pas moins de vestiges de son passage... Ainsi l'Eglise romaine *est* » *toujours vierge; la foi romaine est toujours la foi de l'Eglise;* on croit tou» jours ce qu'on a cru ; la même voix retentit partout, et Pierre demeure dans » ses successeurs le fondement des fidèles. C'est Jésus-Christ qui l'a dit, et le » ciel et la terre passeront plutôt que sa parole. » Œuv., édit. cit., tome XV, pag. 501 et suiv.

(2) Il est vraiment étonnant, par conséquent, que l'archevêque de Tours, Louis-M. de Barral, dans son ouv. intit. *Défense des libertés de l'église gallicane et de l'assemblée du clergé de France en* 1682, Paris, 1817, p. 327 et suiv., ait pu citer pour démontrer *la faillibilité des pontifes romains* la chute de Pierre, tout comme si, quand Pierre dit à la servante qui veillait à la porte : *Je ne connais pas cet homme,* il eût porté une sentence *ex cathedra, qu'il ne possédait pas encore.*

(3) Voy. Stilting, *Act. saints,* t. VI, mois de sept., 25e jour, *Commentaire critico-historique sur saint Libère, pape et confesseur de Rome,* de la page 572 à la page 632 ; comme aussi *la Diss. critico-historique* de l'abbé Pierre Corgne,

ne reste donc plus que Honorius seul que l'on peut soupçonner d'être tombé dans l'erreur dans ses lettres à Sergius.

Or, voici comment nous prouvons que Honorius ne se laissa point halluciner par la ruse des monothélites, et qu'il ne définit pas dogmatiquement la chose non plus. Celui-là ne doit pas être regardé comme ayant erré sur le dogme de la double opération et de la double volonté, qui affirma ouvertement et expressément qu'il y avait en Jésus-Christ une double volonté et une double opération, selon la double nature, et qui, en outre, se servit de la même formule pour établir le dogme en question, que le concile œcuménique reçut avec applaudissement comme catholique. De plus, celui-là ne doit pas être regardé comme ayant donné une définition dogmatique qui dit ouvertement qu'il ne veut rien définir; car il est constant que c'est ce qu'a fait Honorius dans les lettres pour lesquelles on l'accuse.

Et certes, quant au premier point, les paroles de Honorius sont décrétoires : « Pour ce qui est du dogme ecclésiastique... » *nous devons confesser que l'une et l'autre nature,* qui sont » unies d'une unité naturelle dans un seul Christ, *opèrent » avec la communion l'une de l'autre, la nature divine » opérant ce qui est de Dieu, et la nature humaine ce qui est » de la chair* (1); » et il écrit encore un peu plus loin : « Nous » devons prêcher deux natures, c'est-à-dire celle de la divinité, » qui a pris celle de la chair, dans une seule personne du Fils » unique du Père, opérant chacune ce qui leur est propre » d'une manière indivisible et inconvertissable (Hardouin, » Act., etc., t. III, col. 1354). » Or, Honorius formula cette profession de foi en y ajoutant le commentaire de la célèbre lettre dogmatique de saint Léon à Flavien : « Car l'une et » l'autre forme fait avec la participation de l'autre qui lui est » propre; savoir, le Verbe opère ce qui est du Verbe, et la » chair opère ce qui est de la chair (ibid., t. II, col. 294). »

traduite du français *in cui si dimonstra la pretesa cadula del santo papa Liberio con note del raccoglitore,* dans l'ouv. intit. *Recueil de diss. historiques ecclésiastiques* de Fr.-Ant. Zaccaria, Rome, 1794, t. X, diss. 3; et du même Zaccaria, S. J., *Diss. sur la prétendue chute de Libère, Trésor théol.,* t. II, part. II, liv. opusc. VI. Aussi Bossuet lui-même a-t-il confessé : « J'ai rayé de mon traité » *de la puissance ecclésiastique* tout ce qui regarde le pape Libère, *comme ne » prouvant pas bien ce que je voulais établir.* » Voy. de Maistre, *du Pape,* liv. I, c. 15.

(1) Lett. 2, dans Hard., *Act.,* etc., t. III, col. 1354.

Mais lorsqu'on produisit ce témoignage au VI concile, les légats du siége de Rome ajoutèrent : « Voici, très-bienveillant » Seigneur, que le présent saint père prêche *ouvertement* » deux opérations naturelles, inconfuses et indivisibles dans » Notre-Seigneur Jésus-Christ (ibid., t. III, col. 1063); » et personne ne le combattit, sauf Macaire, archevêque d'Antioche, hérétique monothélite. Et si le témoignage de saint Léon contient *d'une manière manifeste* le dogme catholique de la double opération, pourquoi ne serait-il pas contenu dans celui de Honorius, qui non-seulement se servit des mêmes paroles, mais qui exprime même plus clairement encore le même dogme?

Quant à l'autre point, les paroles dont Honorius se sert pour déclarer qu'il ne veut pas faire de définition de foi, ne sont pas moins formelles : « Notre intention n'est pas de prêcher » une ou deux opérations, *le définissant* (lett. II, ibid., » col. 1354). » Honorius était même si éloigné de vouloir définir qu'il n'y a qu'une ou qu'il y a deux opérations, qu'il abandonnait la discussion de cette question aux grammairiens : « Doit-on, dit le pontife, dire et entendre *qu'il n'y a qu'une » ou qu'il y a deux opérations,* à cause des œuvres de la » divinité et de l'humanité; ce n'est pas à nous à le dire, nous » abandonnons la question aux grammairiens (lett. 1, ibid., » col. 1322). » Donc, comme Honorius confessa qu'il ne voulait rien définir, comme il rejeta les expressions d'une ou de deux opérations, il est évident qu'il n'eut pas l'intention de faire une définition dogmatique, quand bien même nous accorderions que ses lettres sont dogmatiques, ce que d'autres nient, et peut-être à juste titre (1).

Donc, comme de l'aveu de nos adversaires, de tous les pontifes que l'on accusait d'avoir erré, il n'en restait que deux ou trois que l'on pût soupçonner avec quelque apparence de vérité de s'être trompés, et qu'il est démontré que ceux-là

(1) Voy. card. Orsi, ouvr. cit., *De irreformabili*, etc., t. I, part. I, c. 17, art. 2, § 5. Cependant Honorius est le grand, et même le seul héros (*magnus Achilles*) des gallicans; Bossuet fait surtout valoir la chute de Honorius. Mais maintenant l'affaire de Honorius est si bien éclaircie que, outre les hérétiques, comme l'attestent Garnier et Baluze, il n'est presque plus personne qui taxe Honorius d'hérétique. Noël Alexandre lui-même, qui est un gallican très-ardent, diss. 2 sur le VII[e] siècle, propos. 3, établit : *Honorium ab hæresi tam vere excusari quam pie.* Que dirons-nous des autres pontifes romains, dont les accusations reposent sur des arguments bien plus futiles?

même n'ont point erré dogmatiquement, nous sommes en droit de conclure par le fait même que Jésus-Christ a accordé l'infaillibilité aux pontifes romains définissant un point de doctrine *ex cathedra*. Et ce n'est qu'avec un secours tout particulier de Dieu que quand toutes les autres églises apostoliques ont succombé, seul le siége romain est demeuré immuable depuis tant de siècles.

Objections.

I. *Obj.* Il est au moins impossible de laver Honorius d'erreur dogmatique; en effet, 1. il écrivit à Sergius, patriarche de Constantinople, et par conséquent à Cyrus, patriarche d'Alexandrie, qui l'avait consulté par l'intermédiaire de ce premier sur une question de foi, et par suite, ses lettres sont dogmatiques; 2. mais dans ces lettres il approuve le conseil de Sergius et de Cyrus, d'imposer silence à ceux qui professaient deux opérations en Jésus-Christ. 3. Il improuva la lettre synodique de Sophrone, patriarche de Jérusalem, qui fut lue et qui fut trouvée orthodoxe au VI concile œcuménique. 4. Il jugea inepte de *croire et de dire* (*sentire et promere*), une ou deux opérations en Jésus-Christ (1). 5. Il affirma qu'il prêchait dans le même sens que prêchait l'hérétique monothélite Sergius, terminant comme il suit sa première lettre : « Que votre fraternité prêche avec nous ces choses-là, *comme* » *nous prêchons* unanimement *celles-ci avec vous* (lett. 2, » ibid., col. 1328). » 6. Il établit une seule volonté en Jésus-Christ, lorsqu'il dit : « Nous confessons une volonté dans » Notre-Seigneur Jésus-Christ (ibid., col. 1319). » 7. La formule en apparence catholique qu'employa Honorius ne contredit pas cela, puisqu'il est démontré que le monothélite Sergius employa la même formule et se servit des mêmes expressions que saint Léon, lorsque, dans sa lettre à Honorius, il lui apprit qu'il avait écrit à Héraclius pour qu'il conservât « la doctrine reçue des Pères, que tous confessent d'un » commun accord... que ce Fils unique de Dieu, qui est véritablement Dieu et homme en même temps, opère la même » chose par sa nature divine et par sa nature humaine, et » que de ce seul et même Verbe de Dieu fait homme, comme » nous l'avons déjà dit, procède *inséparablement et indivi-*

(1) Lett. 2, Hard., t. cit., col. 1351.

» *siblement toute opération humaine.* » C'est ce que nous apprend Léon, le pilote de la barque de Dieu, disant clairement : *Car l'une et l'autre forme agit*, etc. (ibid., lett. à Sergius, col. 1318); et pourtant personne n'absout pour cela Sergius de monothélisme. Donc :

Rép. N. A. Quant à la première preuve, D. Sans que pour cela ces lettres contiennent un décret dogmatique ou une définition de foi, comme le prouve clairement ce que nous avons dit, *Tr.* autrement, *N.* Il y a en effet une grande différence entre un écrit dogmatique et un écrit contenant une définition dogmatique. Il n'est pas possible de confondre ces deux choses (1).

Rép. 2. *D.* Il approuve le conseil de Sergius et de Cyrus, de garder le silence, par une sagesse inconsidérée et irréfléchie, trompé par leur perfidie, *C.* il approuve le conseil frauduleux et pervers d'enseigner le dogme hérétique, qui était encore caché, *N.* Car on ne peut accuser Honorius, dans sa manière d'agir avec ces hérétiques, que de trop de crédulité, et comme on dit, *de bonne foi,* en pensant qu'ils agissaient sincèrement, pendant qu'ils ourdissaient une trame impie.

Rép. 3. *N.* Mais comme Honorius se flattait, par suite d'une persuasion mal fondée, qu'il rendrait la paix aux églises, s'il parvenait une fois à obtenir le silence sur les mots d'une ou de deux opérations, comme il défendit à Sergius et à Cyrus de soutenir *une* opération en Jésus-Christ, il défendit aussi à Sophrone d'employer le mot de deux opérations, comme on le voit par ses propres paroles (2).

(1) Nous ne saurions passer sous silence que le sixième concile, qui appela si souvent *dogmatiques* les écrits de Sergius, de Cyrus et des autres, ne dit jamais, quoiqu'il parlât spécialement des lettres de Honorius, qu'elles fussent dogmatiques. Aussi Noël Alex., diss. cit. *sur l'Hist. ecclés.,* siéc. VII, prop. 2, dit-il de la lettre de Honorius à Sergius, que c'est une lettre *privée,* ce que Roncaglia démontre *ex professo,* dans ses remarques sur la dissert. cit. de Noël, ce qu'a fait aussi Thomassin, div. 20, sur le VI conc., n. 8 suiv.

(2) Outre les paroles de Honorius que nous avons citées, les paroles que le même pontife emploie pour persuader à Sergius et Sophrone de renoncer à ces expressions nouvelles, ne le prouvent pas moins expressément : « On sait, » dit-il, que ces choses-là engendrent des scandales dans les saintes églises » de Dieu; pour ne pas offenser les faibles par ces expressions de deux opé» rations, et pour ne pas les porter à croire que nous marchons sur les bri» sées insensées des nestoriens ; ou encore, si nous pensons qu'il ne faille » admettre qu'une seule opération de Notre-Seigneur Jésus-Christ, on ne croie » que nous soyons obligés de confesser, au grand étonnement de tout le » monde, la folie eutychienne. » Hard., pass. cit., col. 1323.

Rép. 4. *D.* Il jugea inepte de dire et de croire deux opérations quant aux expressions et à la prédication, *C.* relativement à la vérité catholique, *N.* Outre, en effet, qu'il n'est pas certain que le mot *sentire* (*sentir, croire*), qui se trouve dans la version grecque, se trouvât dans l'original latin qui a péri, il est évident, d'après le but de Honorius, qui était de pacifier les esprits par la suppression des mots *une* ou *deux* opérations, que cette expression ne se rapporte pas à la chose elle-même, mais uniquement aux termes dont on se servait. Nous avons en effet clairement démontré que Honorius avait formellement professé le dogme catholique des deux opérations; comment aurait-il donc pu se faire qu'il eût regardé comme un non sens de *croire* qu'il n'y a qu'une ou qu'il y a deux opérations en Jésus-Christ (1)?

Rép. 5. *D.* Quant au silence qu'il jugeait avantageux (*œconomicum*), *C.* quant à leur pensée hérétique, *N.* Comme on le voit par ce qui a été dit et par l'ensemble du contexte, dont les paroles citées induisent nécessairement le silence commandé.

Rép. 6. *D.* Il établit en Jésus-Christ *une seule* volonté humaine, à l'exclusion de toute espèce de lutte entre la chair et l'esprit, *C.* une seule volonté divine et humaine, ou *divine-humaine*, *N.* Et c'est ce que prouvent, 1. les paroles qui viennent immédiatement après; car Honorius poursuit : « Parce que la divinité a pris notre nature, et non notre » faute, elle a assurément pris la nature qui fut créée avant » le péché, et non la nature que le péché avait viciée... Car il » n'est pas d'autre loi dans ses membres, ou sa volonté ne fut » pas différente ou contraire au Sauveur (2). » 2. C'est ce que prouvent des témoins nombreux et importants, tels que l'abbé Jean, qui était son secrétaire, et qui rédigea la lettre en son nom; Jean IV, qui succéda à Honorius au milieu de l'année, dans son apologie, et saint Maxime, martyr, soit dans sa discussion avec Pyrrhus, soit dans sa lettre à Marin (3).

Rép. 7. *D.* Sergius se servit de la formule catholique et des paroles de saint Léon pour tromper plus facilement Honorius, *C.* parce qu'il croyait comme les catholiques, *N.* Or, il n'y a

(1) Voy. Ballerini, *De vi et rat. prim.*, c. 15, § 9, n. 35, sur la note 1.
(2) Hard., pass. cit., col. 1319 et 1323.
(3) Voy. ce que nous avons écrit, Traité de l'*Incarnat.*, p. II, c. 5, art. 4, prop. col. 1093 suiv., avec les notes.

rien de plus propre à excuser Honorius, et qui découvre mieux la perfidie de Sergius, que sa manière d'agir envers ce dernier. Car, comme il désespérait de lui faire illusion, s'il venait à faire connaître le poison hérétique qu'il portait dans son cœur, il feignit la foi catholique, comme aussi d'être guidé par le zèle de l'Eglise catholique; aussi s'efforçât-il de démontrer à Honorius qu'il fallait imposer le silence sur ces questions. Mais ce qu'il dissimulait à Honorius, ce fourbe émérite le disait à Héraclius et à Cyrus (1). Or, que signifie cette manière si différente d'agir de Sergius avec Honorius et avec les autres, si ce n'est qu'il savait parfaitement que la manière de voir de Honorius sur le dogme catholique était bien différente de la sienne, que, par conséquent, il s'applique à cacher? Honorius était donc catholique et il exprima catholiquement la foi qu'il avait dans l'esprit; Sergius, au contraire, était hérétique et il parla catholiquement avec un esprit hérétique.

II. *Obj.* S'il en est ainsi, il s'ensuit par conséquent que le VI concile œcuménique erra, puisque, 1. il condamna six fois Honorius, savoir, session XIII, parce que sa lettre à Sergius est *opposée* (*dissentanea*) à la croyance des Pères (Hard., pas. cit., col. 1331); qu'il était en tout animé des mêmes sentiments que Sergius, et qu'il a confirmé ses dogmes (ibid., col. 1334); que sa lettre contient la même impiété que les écrits des hérétiques (ibid., col. 1354); Act., XVIII, que par lui comme par les autres le démon propagea l'hérésie d'une seule volonté et d'une seule opération (ibid., 1398); ibid., qu'il prêcha une volonté et une opération (2); et encore, ibid., qu'il suivit Théodore, Sergius, Pyrrhus, etc. (ibid., 1422). 2. Il anathé-

(1) Comme on le voit par l'Echtèse, publiée sous le nom d'Héraclius, et dont le véritable auteur est Sergius. Voyez-la dans Baronius, à l'an 639, n. 9; il la cite tout entière, comme aussi la lettre du même Sergius à Cyrus, rapportée par Hard., pass. cit., col. 1810.

(2) Voyez col. 1414. Ce passage paraît plus difficile : car, après avoir fait mention de Sergius, de Théodore, d'Honorius et des autres, le concile poursuit : « Anathème à tous les hérétiques, qui ont prêché et qui prêchent, et » qui enseignent ou qui enseigneront une volonté et une opération dans la » dispensation de Jésus-Christ notre Dieu, anathème. » Il semble qu'il faille conclure de là que Honorius a enseigné, avec les autres, une seule volonté et une seule opération en Jésus-Christ. Mais la difficulté disparaît si l'on observe, avec Garnier, qu'elle ne vient que de la ponctuation. Car le premier anathème atteint tous ceux qui ont été nommés, puis il y a un point; et le second anathème frappe tous les hérétiques. Il y a encore un point après : *Ceux qui ont prêché et qui prêchent*, etc., anathème; comme ce texte est réellement ponctué dans Hard., pass. cit.

matisa Honorius comme les autres hérétiques dont il effaça les noms des sacrés diptyques, et il condamna ses lettres à être brûlées avec les écrits de Sergius, de Pyrrhus, etc.

Rép. N. A. Quant à la première preuve, D. Ceci prouve que l'on condamna Honorius parce qu'il avait jugé le silence utile, *C.* parce qu'il erra dans la foi, *N.* Tout ce qui découle de cette condamnation c'est qu'il conniva aux conseils perfides des autres en ne leur résistant pas avec toute l'énergie qu'il devait, et en finissant le mal par le silence imprudent qu'il prescrivit. Et les hérétiques abusèrent de ce silence pour éloigner insensiblement les peuples du dogme catholique, des deux volontés et des deux oppositions. Il ne fut pas coupable d'avoir avancé une hérésie, mais seulement de l'avoir favorisée; non pas d'avoir donné son assentiment à la manière de voir des hérétiques, mais seulement d'avoir inconsidérément dissimulé la vérité. Et comme, en sa qualité de chef de l'Eglise, il jouissait de l'infaillibilité pour confirmer la foi, il ne confirma pas ses frères conformément à la charge que lui en avait confiée Jésus-Christ. Que telle ait été la pensée du concile en condamnant Honorius, nous en avons pour témoin irrécusable, outre Léon II, qui, dans sa lettre à l'empereur Constantin, où il indique la cause pour laquelle, en confirmant le concile, il anathématise « aussi Honorius, qui, dit-il, n'a pas illustré » cette Eglise apostolique par la doctrine de la tradition, mais » a plutôt permis qu'elle fût souillée par une trahison profane » (ibid., col. 1475); » ou encore comme il écrit aux évêques d'Espagne : « Il n'éteignit pas, comme il convient à l'autorité » apostolique, la flamme du dogme hérétique quand elle » commençait, il en favorisa bien plutôt le développement » par sa négligence (1); » outre Léon, dis-je, nous en avons pour témoin irrécusable l'empereur Constantin Pogonat, qui assista assiduement aux sessions du concile, et qui ne favorisa pas peu la cause catholique. Or, lui qui connaissait parfaitement la pensée du concile, parlant des évêques qui gouvernaient mal les églises : « Ce sont, dit-il, Théodore, qui fut » évêque de Pharan; Sergius, qui fut, que Dieu le conserve, » l'évêque de notre ville royale, et de plus Honorius, qui fut

(1) Labbe, Conc., t. VI, col. 1247. Quoique j'aie déjà rapporté cela dans le Traité de l'*Incarnat.*, liv. cit., cependant, pour venger pleinement Honorius et pour ne pas contraindre le lecteur à réunir toutes les autorités qui se trouvent dans ce traité, je les joindrai néanmoins ici encore dans son intérêt.

» le pape de l'ancienne Rome, qui *confirma* une hérésie de ce » genre, et qui fut même son propre adversaire (1), » Il est évident après cela qu'il dit de lui qu'il confirma l'hérésie par une prudence inconsidérée, et qu'en outre il le blâme de se combattre lui-même, parce que, bien que ses lettres fussent catholiques, il n'usa pas de l'énergie et de la vigueur nécessaire pour combatre l'hérésie (2). Certes, si l'on examine tous les passages objectés du concile, on n'en trouvera pas un seul où il soit dit anathème à Honorius parce qu'il n'a enseigné qu'une volonté en Jésus-Christ.

Rép. 2. On voit par ce qui a été dit déjà ce qu'il faut répondre ici. Il était reçu dans l'antiquité, en effet, que par le nom d'*hérétiques* on désignait tant les hérétiques proprement dits que leurs fauteurs (voy. ibid., n. 69); et comme Honorius se montra fauteur des monothélites, bien qu'il eût été trompé, par conséquent le concile le condamna comme hérétique, et raya son nom des dyptiques, et ses écrits furent condamnés au feu parce qu'ils avaient causé la ruine des autres. Or, telle est la manière dont agit le VI concile, parce qu'il n'est pas une seule faute, de quelque manière qu'elle soit préjudiciable à la foi, contre laquelle l'Eglise ne puisse sévir (3).

(1) *Edit* rapporté par Hard., pass. cit., col. 1447.

(2) Voy. Jos. Garnier, S. J., dans *Appendice ad notas capitis II libri diurni rom. pontificum*, § 6, n. 65 suiv.

(3) On voit par là qu'il n'est pas nécessaire de recourir, pour défendre Honorius, à l'interpolation des actes du sixième concile à la supposition des lettres de l'empereur et de saint Léon II, etc., comme même quelques modernes sont dans l'usage de le faire. Car tous les plus habiles critiques confessent, comme l'observe Roncaglia dans *ses notes* sur la *diss. cit.*, de Noël Alexandre, que c'est inutilement que l'on cherche à justifier Honorius de la note d'hérésie qu'on lui avait appliquée, sous prétexte que les actes du sixième concile ne nous sont parvenus qu'altérés, car à peine trouve-t-on aujourd'hui quelqu'un, comme l'ajoute le card. Orsi, liv. cit., c. 26, qui nie que Honorius ait été réellement condamné par le sixième concile. Quiconque aura lu l'Appendice cité de Garnier, sera facilement convaincu qu'il est impossible d'admettre, ou même de soupçonner cette altération, ou la supposition de ces lettres.

Quant à celui qui voudrait avoir de plus amples renseignements sur Honorius ou sur l'infaillibilité du pontife romain en général, qu'il aille puiser aux sources des auteurs que nous avons parfois cités. Nous ne pouvons pourtant trop recommander l'ouvrage qu'a écrit sur ce point Grégoire XVI, P. M., que Dieu daigne nous conserver long-temps, pendant qu'il occupait encore les rangs inférieurs de la hiérarchie, et qui est intitulé *Il Trionfo della santa sede e della Chiesa contro gli assalti de' novatori combattuti e respinti con le stesse loro armi*, Rome, 1799; et qui a été tout récemment plusieurs fois

Jusque-là nous avons parlé de l'Eglise et de son chef, le pontife romain. Il est facile à chacun de comprendre la raison pour laquelle nous avons discuté trop longuement peut-être, soit les autres, soit surtout les questions que nous avons agitées dans les dernières parties de ce traité.



DEUXIÈME PARTIE.

DE LA PAROLE DE DIEU ÉCRITE ET TRADITIONNELLE.

Si, comme nous l'avons démontré, l'Eglise est cette société à laquelle le Christ Dieu et homme a confié pleinement le dépôt de sa doctrine; si le Christ a établi l'Eglise pour enseigner perpétuellement, par des documents indubitables, les peuples qui ont été ou qui seront convertis par son intermédiaire; si enfin l'Eglise a toujours existé et existe une et identique, et qu'elle doive persévérer jusqu'à la consommation des siècles dans l'accomplissement du ministère que lui a confié Jésus-Christ et dont elle tient la place; il s'ensuit évidemment que tous les peuples qui se sont convertis, ou qui se convertiront par la suite, ne doivent tenir et croire que ce que cette même Eglise leur aura proposé, et que seule elle peut être pour nous la règle prochaine et adéquate de ce que nous devons croire et de ce que nous devons faire.

Or, comme l'Eglise reçut, dès son origine et dès le moment de son institution, de vive voix de la bouche même de son divin fondateur, et par une illumination intérieure de l'Esprit-Saint, toutes les vérités de la foi, elle les transmet fidèlement

réimprimé, et qui a été traduit en français, en allemand, en espagnol et en hollandais, et a été reçu partout avec admiration. Et l'illustre auteur y a vengé avec une telle sévérité de logique et d'argumentation, une telle profondeur de science et de doctrine l'infaillibilité des pontifes romains contre les novateurs et les jansénistes, qu'il a vidé la question. C'est ainsi que Grégoire XVI vengeait, il y a plus de quarante ans, les prérogatives divines de ce siége, que, d'après les desseins de la divine Providence, ce à quoi il était loin de penser, il devait occuper et gouverner avec tant de sagesse et une force d'âme tout apostolique.

aussi de vive voix. Comme, en outre, dès que cette même Eglise commença à exister, elle vécut de la vie intérieure de foi, de l'espérance et de la charité, elle communiqua de même cette même vie, par son ministère extérieur, à tous ceux qu'elle gagna à Jésus-Christ par la prédication de la parole, et qu'elle reçut dans son sein par l'administration des sacrements et par les autres moyens dont Jésus-Christ voulut se servir pour conférer sa grâce sanctifiante avec toutes les autres vertus que nous avons énumérées.

Or, cette même Eglise se répandait au loin, vivant complètement de sa vie, s'acquittant de ses devoirs, envoyant au ciel ses saints et ses martyrs, avant que les objets de la foi ne fussent consignés dans des livres. Et ces dogmes proposés par le seul ministère de la parole n'étaient alors conservés que par la tradition orale et pratique. Pendant ce temps-là, l'occasion s'en étant présentée, et obéissant à un mouvement du Saint-Esprit, quelques membres de cette Eglise ou des individus particuliers s'appliquèrent à écrire des commentaires ou des livres où ils relatèrent soit les actes et la doctrine du Christ, soit l'explication et la défense de cette même doctrine. Et ces écrits, dans lesquels sont rapportées en partie les choses qui avaient été transmises de vive voix jusque-là, ne purent causer aucun préjudice soit à la tradition elle-même, soit à l'enseignement public de l'Eglise, qui en est tout-à-fait indépendant. Et les livres que l'on écrivit de temps en temps furent même soumis, qui plus est, à l'autorité de l'Eglise comme règle prochaine de la foi, et en les recevant, l'Eglise les scella en quelque sorte de son approbation. Car elle déclara que ces livres étaient véridiques, qu'ils avaient été écrits sous l'inspiration divine, elle en forma son canon, et elle arrêta qu'il fallait vénérer tous ces livres comme véridiques, authentiques, divinement inspirés et canoniques, et que chacun en tira, sous sa direction, les vérités qu'ils renferment. De là cette double règle de ce qu'il faut faire et de ce qu'il faut croire soumise à l'enseignement de l'Eglise, l'Ecriture et la tradition, qui s'est perpétuée jusqu'à nous. Et quand, dans la suite des temps, plusieurs des choses comprises dans l'enseignement traditionnel furent consignées dans des monuments, il en résulta que l'Ecriture et ces monuments, qui étaient pour ainsi dire morts, durent toujours être ravivés, si je puis ainsi dire, par l'enseignement vivant et continuel de l'Eglise, puisqu'à elle

seule il appartient de juger soit des Ecritures réelles et authentiques, soit de leur sens propre, soit des traditions véritables et divines.

Nous ne pouvons nous assurer de l'existence et de l'origine des Ecritures et des traditions divines, comme aussi de l'inspiration de ces mêmes Ecritures et de tout ce qui se rapporte à l'une et à l'autre de ces choses, de leur autorité infaillible ou de foi, que par l'Eglise. Car il n'y a pas d'autre voie qui y conduise. Par conséquent, il n'y a pas de différence, dans cette profession de foi, entre le théologien ou le savant, quel qu'il soit, et l'homme sans instruction, puisque tous tiennent également de la même autorité, comme de foi, ces articles de foi. La seule différence qu'il y a entre le savant et l'ignorant, c'est qu'il suffit à celui-ci de donner son assentiment à ces articles lorsque l'Eglise les lui propose, pendant que le savant doit en outre en rechercher les principes à l'aide de la science, les découvrir, et faire en sorte qu'ils ne soient jamais souillés par les erreurs des adversaires, comme cela a coutume d'arriver pour presque tous les articles de foi et les dogmes. Le théologien commence d'abord par montrer la doctrine de l'Eglise sur chaque article, puis il en établit la vérité par l'Ecriture, les conciles, les Pères et les autres sources ou moyens que fournit la science, et enfin il résout les objections des adversaires; ce dont nous parlerons en son lieu.

Telle est en conséquence la méthode que nous nous sommes proposé de suivre relativement à l'Ecriture et à la tradition, parce que, bien qu'elles soient les sources ou lieux théologiques d'où les théologiens tirent leurs preuves, qu'elles sont en même temps les objets de notre foi, et l'Eglise, par conséquent, les propose à notre croyance comme les autres articles. Nous nous étions proposé, il est vrai, pour suivre ce qu'on appelle l'ordre naturel, de nous occuper de la tradition avant de parler de l'Ecriture, puisque la tradition est réellement antérieure à l'Ecriture; cependant, comme nous nous sommes aperçu que plusieurs des choses qui furent d'abord transmises de vive voix, furent ensuite consignées dans les écrits des Pères et dans les monuments de l'Eglise, et pour ne pas être forcé d'intervertir plus tard l'ordre sur ce point, nous nous sommes déterminé à parler d'abord de l'Ecriture sainte, puis de la tradition, pour que nous puissions poursuivre d'un trait tout ce qui s'y rapporte. Nous comprenons donc, dans cette

seconde partie de notre traité, tout ce qui a trait à cette controverse, puisque l'autorité de l'Ecriture et celle de la tradition sont égales, et que le théologien peut aller puiser à l'une et à l'autre, comme à la source naturelle de notre science, les arguments qui lui sont nécessaires soit pour établir les dogmes, soit pour réfuter les opinions étrangères. Nous la diviserons en deux parties; dans la première nous traiterons de l'Ecriture, et dans la seconde nous parlerons de la tradition.

PARTIE II.

SECTION I. — DE L'ÉCRITURE SAINTE.

Par ce mot, *Ecriture sainte,* on désigne tous et les seuls livres que l'Eglise tient pour divinement inspirés, et qu'elle comprend dans son canon, et qu'elle présente à tous les fidèles comme authentiques, naturels et écrits sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, et qui contiennent réellement la parole de Dieu. Nous comprenons, par cette notion, que nous devons parler, comme on dit, *de la canonicité* des saintes Bibles et de leur inspiration divine. Mais comme les protestants prétendent que la sainte Ecriture est la règle prochaine et adéquate de ce qu'il faut croire, et même, qui plus est, qu'elle est le juge des controverses de la foi, selon que l'esprit privé de chacun l'interprète sous l'influence subjective et l'inspiration intérieure de l'Esprit-Saint, il nous reste par conséquent à démontrer encore que l'Ecriture sainte ne peut pas être la règle prochaine et adéquate de la foi, et qu'elle n'a pas d'autre interprète légitime que l'Eglise. Nous ajouterons à tout cela ce qui tient à l'exégèse, aux versions et à la lecture de l'Ecriture, sans entrer dans tous les détails, nous bornant à en dire quelques mots, selon que l'exige le but que nous nous sommes proposé dans ces leçons. Car toutes ces choses sont du domaine du professeur d'Ecriture sainte, qui traite, comme on dit, *ex professo,* toutes ces importantes questions. Nous poursuivrons, dans des chapitres particuliers, chacune des questions que nous avons énumérées.

CHAPITRE PREMIER.

DU CANON ET DE L'AUTORITÉ DES LIVRES SAINTS.

Le mot grec Κανὼν, et le mot latin *regula*, se prend ici pour l'énumération ou le catalogue des livres que l'Eglise tient pour sacrés et divins, et par conséquent pour authentiques (1). Certains de ces livres ont été écrits avant l'avènement de Jésus-Christ, d'autres ont été écrits après, ce qui fait qu'on les divise en livres de l'Ancien et livres du Nouveau-Testament.

Le concile de Trente, sess. IV, nous donne ce canon ou catalogue en ces termes : « Il a jugé à propos (le saint concile » général) de joindre à ce décret le catalogue des livres saints, » pour qu'il ne puisse plus y avoir de doute pour personne » sur les livres qu'admet le saint concile. En voici les titres :

» De l'Ancien-Testament, cinq de Moïse, c'est-à-dire, la Genèse, l'Exode, le Lévitique, le livre des Nombres, le Deutéronome; Josué, les Juges, Ruth, les quatre livres des Rois, deux des Paralipomènes, le premier d'Esdras et le second, dit de Néhémie; Tobie, Judith, Esther, Job; le Psautier de David (cent cinquante psaumes), les Paraboles, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, la Sagesse, l'Ecclésiastique, Isaïe, Jérémie avec Baruch, Ezéchiel, Daniel; les douze petits Prophètes, c'est-à-dire, Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas, Michée, Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie, Malachie; deux livres des Machabées, le premier et le second.

(1) Que tel soit le sens de ce mot, c'est ce que nous apprennent même les écrivains anciens. Car saint Jérôme, écrivant contre Ruffin, liv. II, n. 26, (édit. Vallars.) : « Dans les livres, dit-il, Samuel et Malachim, que nous appe- » lons des quatre règnes, viennent après *le catalogue des divines Ecri-* » *tures*, etc. » Or, il parle des livres saints, qu'il avait énumérés dans *le Prologue apologétique*; c'est aussi ce que dit saint Augustin, livre II, *de la Doctrine chrétienne*, c. 8, n. 12; après avoir énuméré les *Ecritures canoniques* que reçoivent les églises catholiques, il poursuit, n. 13, disant : « Mais tout » le *canon* des Ecritures, sur lequel nous disons que doit porter cette consi- » dération, est contenu dans ces livres, etc. » Il appelle aussi ces livres *canoniques*; liv. XV, *Cité de Dieu*, c. 23, n. 4, il appelle les Ecritures *canoniques;* et liv. XVIII, c. 41, n. 1 : « Enfin, dit-il, à Dieu ne plaise que nos auteurs » dans lesquels est fixé et déterminé le *canon* des saintes lettres, se contre- » disent sous quelque rapport que ce soit, » et ailleurs çà et là. Voy. Petit-didier, *De sacram. Script.*; diss. 11, p. 94, comme aussi Joseph Blanchini, *Vindiciæ canonicarum Scripturarum*, Rome, 1740, *Préf. historique générale*, chap. 4.

» Du Nouveau-Testament, les quatre Evangiles, selon saint Matthieu, saint Marc, saint Luc et saint Jean ; les Actes des apôtres, écrits par l'évangéliste saint Luc ; quatorze épîtres de saint Paul, savoir, aux Romains, deux aux Corinthiens, aux Galates, aux Ephésiens, aux Philippiens, aux Colossiens, deux aux Thessaloniciens, deux à Timothée, à Tite, à Philémon, aux Hébreux ; deux de l'apôtre Pierre, trois de saint Jean, une de saint Jacques, une de l'apôtre saint Jude, et l'Apocalypse de l'apôtre saint Jean.

» Si quelqu'un ne reçoit pas comme saints et canoniques ces » mêmes livres avec toutes leurs parties, comme on est dans » l'usage de les lire dans l'Eglise catholique, et qu'ils sont con- » tenus dans l'ancienne édition Vulgate... qu'il soit anathème. »

Or, de ces livres, soit de l'Ancien soit du Nouveau-Testament, les uns sont *protocanoniques*, les autres *deutérocanoniques*. Les protocanoniques sont ceux qui furent d'abord compris dans le canon ; et les deutérocanoniques ceux qui n'y furent insérés que plus tard. Les livres protocanoniques de l'Ancien-Testament sont, d'après Flavius Josèphe (1), au nombre de vingt-deux, savoir, tous ceux qui ont été énumérés,

(1) Liv. I, cont. Appion., § 8, où il dit : « C'est pourquoi nous n'admettons » pas une multitude innombrable de livres contradictoires et opposés les uns » aux autres ; nous en admettons seulement vingt-deux ; ils comprennent » toute l'histoire des temps (passés) ; on les croit justement divins. » (Edition d'Anvers.) Les énumérant ensuite, il compte cinq livres de Moïse, treize livres écrits par les prophètes, et quatre contenant les hymnes à la louange de Dieu, et les préceptes les plus utiles à la vie ; savoir, les livres que nous appelons sapientiaux. Saint Jérôme dans son Prologue apologétique sur les liv. Rois, rapporte cette énumération aux vingt-deux lettres de l'alphabet hébreu, écrivant : « Qu'il y ait vingt-deux lettres chez les Hébreux, c'est ce qu'atteste » la langue des Syriens et des Chaldéens. Donc, comme il y a vingt-deux » éléments, de même on compte vingt-deux volumes qui, etc. » Il fait cependant observer, ibid., qu'il y a cinq lettres doubles chez les Hébreux, savoir, *caph, mem, nun, phe, sade*, que nous appelons finales, d'où il poursuit : « La plupart admettent aussi cinq livres doubles, Samuel, Malachim, Dabre- » jamin, Ezzas, Jérémie avec Cinoth, c'est-à-dire ses lamentations. » Il y avait en outre vingt-sept livres protocanoniques de l'A.-T. Ils se divisaient en trois classes, savoir, *la loi, les prophètes, les hymnes* ou les *psaumes*, division à laquelle, d'après Maldonat, Noël Alex., Lightfoot, *Miscell.*, c. 44, le P. Lamy, dans son *Apparatu biblico*, liv. II, c. 2, et plusieurs autres, Jésus-Christ fait allusion, Luc, XXIV, 44, lorsqu'il dit : « Il est nécessaire que tout ce qui est » écrit de moi dans la loi de Moïse, dans les prophètes et les psaumes s'accom- » plisse. » Ils furent ensuite divisés comme il suit : *la loi*, les *prophètes* et les *hagiographies*. Voy. sur ce point Vossius, *Oracl. sybill.*, c. 12, Leyde, 1680. Et l'un et l'autre, Buxtorf sur le canon des Hébreux, comme aussi Blanchini, ouv. cit., *Préf. gén.*, p. 9 suiv. Bonfrère, S. J., *Introduction à toute l'Ecriture sainte*, c. 3, sect. 6.

sauf Baruch, Tobie, Judith, la Sagesse, l'Ecclésiastique et les deux livres des Machabées, qui ne furent insérés que plus tard dans le canon par l'Eglise, et qui, par suite, sont appelés deutérocanoniques. Les livres protocanoniques du Nouveau-Testament sont tous ceux que nous avons énumérés, excepté l'épître de saint Paul aux Hébreux, la II épître de saint Pierre, les deux dernières de saint Jean, l'épître de saint Jacques, celle de saint Jude, et l'Apocalypse de saint Jean, sans nous arrêter à quelques parties de quelques-uns de ces livres (1).

Quant à l'autorité de ces livres, qu'ils soient proto ou deutérocanoniques, elle est la même dans l'Eglise catholique, qui n'admet pas de différence entre les uns et les autres. Les protestants conviennent, ou plutôt ils convenaient autrefois qu'il faut admettre les livres protocanoniques de l'un et l'autre Testament; mais il y eut et il y a toujours parmi eux une grande divergence d'opinions relativement aux livres deutérocanoniques. Car tantôt, comme les luthériens, ils rejetèrent tous les livres deutérocanoniques de l'Ancien comme du Nouveau-Testament; tantôt, comme les calvinistes, ils rejetèrent tous les livres deutérocanoniques de l'Ancien-Testament, et retinrent tous les livres deutérocanoniques du Nouveau-Testament; tantôt ils parurent et ils paraissent les retenir tous avec l'Eglise catholique, et tantôt ils rejettent non-seulement les livres deutérocanoniques, mais il y a même à peine quelque livre protocanonique, ou quelque partie de livre qui ne soit rejetée tantôt par l'un et tantôt par l'autre, ou qui ne soit au moins regardée comme douteuse (2).

(1) Ces parties, pour les livres de l'A.-Test., sont le cantique ou l'hymne des trois enfants, Dan., III, du v. 24 au 90 inclusivement; l'histoire de Susanne, c. 13, et la destruction de Bel et du Dragon, p. c. 14; les sept derniers chap. du livre d'Esther, savoir, du c. 10, v. 4, au c. 16, v. 24. Pour ce qui est des livres du N.-T., ce sont 1° les derniers versets du ch. 16 de saint Marc, savoir, du v. 9 à la fin; 2° l'histoire de la sueur de sang de Jésus-Christ, qui se trouve dans saint Luc, c. 22, n. 43 et 44; 3° l'histoire de la femme adultère, saint Jean, c. 8, v. 2-12 inclusivement. C'est pourquoi il y a sept livres deutérocanoniques dans l'A.-T., et deux parties de livre, savoir, les additions de Daniel et d'Esther; il y en a aussi sept dans le N.-T., savoir, six lettres, et l'Apocalypse, et trois parties de livre.

(2) Les luthériens rejetèrent, dès le principe, du canon des livres saints, tous les livres deutérocanoniques de l'A.-T., comme aussi tous ceux du N.-T. Et la raison, c'est que ces livres étaient trop formellement opposés à leurs innovations; et selon l'usage constant des hérétiques, ne pouvant les altérer, ils les rayèrent du canon. Les calvinistes, au contraire, croyant trouver quelque chose de favorable à leur doctrine dans les livres deutérocanoniques du N.-T., les conservèrent. Parfois ils sont incertains et ne s'accordent pas entre eux, comme nous le verrons en son lieu. Voy. entre autres Hermann, Janssens,

Les choses étant ainsi, il nous reste deux choses à faire : c'est d'abord de justifier le canon de Trente ou de l'Eglise; secondement, de démontrer que ceux qui ne sont pas catholiques sont dans l'impossibilité de former un canon certain en dehors de l'autorité de l'Eglise. Nous disons donc :

PREMIÈRE PROPOSITION.

Le canon des livres saints, tel que l'a arrêté le concile de Trente, est solidement établi sur la primitive Eglise, et il faut l'admettre tel qu'il est.

Nous comprenons ici, comme on le voit par l'énoncé de notre thèse, absolument tous les livres, soit proto, soit deutérocanoniques de l'un et l'autre Testament, avec toutes leurs parties, tels qu'on les lit dans l'édition Vulgate publiée d'après le concile de Trente.

Or, voici comment nous en démontrons d'abord la vérité d'une manière générale : le canon du concile de Trente est solidement établi sur la primitive Eglise, si, en remontant d'âge en âge, nous arrivons, comme par degrés, jusqu'au premier siècle de l'Eglise, et que nous voyons ce canon en usage pendant ce temps-là parmi les fidèles; mais c'est précisément ce qui a lieu.

En effet, le canon du concile de Trente est absolument le même que celui que donna, au XV[e] siècle, le pape Eugène IV, dans le décret qu'il publia au nom de l'Eglise romaine pour les jacobins, l'an 1439 (1). Ce canon est tiré, lui aussi, de celui que Gélase publia dans son décret, l'an 494 (2). Et ce canon est aussi entièrement conforme au canon que donnent soit saint Innocent I, dans sa lettre à Exupère (3), et saint Augustin, l'an 400, liv. II, *de la Doctrine chrétienne*, c. 8, n. 13 (4), soit le III concile de Carthage, tenu l'an 397, c. 47 (5), soit le

Herméneutique sacrée, trad. du latin par J. J. Pacaud, Paris, 1833, t. I, c. 1, § 5. Je citerai cette édit. comme plus complète et corrigée en quelques points par le traducteur.

(1) Hard., *Act. conc.*, t. IX, col. 1023 suiv.

(2) Tome IV. Anastase le bibliothécaire, *vies des pont. rom.*, édit. Blanchini, Rome, 1735. Prolégom. opusc. 3, p. 61 et suiv.

(3) Dans Coustant, *Lett. des pont. rom. parmi celles d'Innocent*, lett. 6, c. 7.

(4) Quatre livres de la doctrine chrétienne, par saint Augustin, commencés vers l'an 397, et finis l'an 406.

(5) Hard., *Act. conc.*, t. I, col. 968.

concile d'Hippone, tenu l'an 393, can. 27 (1). Il est donc démontré qu'au IVe siècle de l'Eglise, l'Eglise romaine avait un canon des Ecritures entièrement conforme à celui que le concile de Trente a publié et qu'il a confirmé par son décret; il est démontré, en outre, que l'église d'Afrique possédait le même canon, comme on le voit par les autorités que nous venons de citer. C'est pourquoi nous en concluons que l'église d'Afrique reçut dès son origine, vers le commencement du IIe ou la fin du Ier siècle, de l'Eglise romaine, ce même canon avec la foi de Jésus-Christ (2).

Il résulte donc de là que ce canon existait dans l'Eglise romaine dès la fin du Ier siècle. Nous en avons en outre une preuve irréfragable dans la 1re lettre (d'autres disent la 2e) de saint Clément, pape, aux Corinthiens; car, comme l'avaient fait observer depuis longtemps Cotelier, et après lui les deux Blanchini (3), on y trouve des textes de presque tous les livres de l'Ancien et du Nouveau-Testament, non-seulement des livres protocanoniques, mais aussi de ceux que nous appelons deutérocanoniques, savoir, des livres de Judith, de la Sagesse, de l'Ecclésiastique, des deux livres des Machabées, comme aussi de l'épître aux Hébreux, de la II de saint Pierre, de l'épître de saint Jacques. Mais comme Clément ne fait aucune mention de l'évangile de saint Jean et de son Apocalypse, les savants

(1) Possidius dit dans le ch. 7 de la Vie de saint Augustin, que ce concile *fut un concile plénier de l'Afrique.* On en trouve les canons dans le *Recueil des canons de l'église d'Afrique*, et comme ils furent approuvés ou rejetés par le III concile de Carthage, tenu l'an 397, il en résulte qu'ils sont confondus avec les canons de ce dernier concile. Voy. Hard., pass. cit., col. 954, et col. 875, où se trouve le Recueil des canons de l'église d'Afrique dont nous parlons, n. 24.

(2) C'est ce qu'atteste clairement saint Innocent I, lett. 25, à Decentius, évêque d'Eugubium, n. 2. Dans Coustant, ouvr. cit., col. 856, et Tertullien, *des Prescriptions*, c. 36, éd. Rigalt., où, après avoir parlé de Pierre, de Paul et de Jean, qui furent à Rome, il poursuit : « Voyons ce qu'il apprit, ce qu'il » enseigna, puisqu'il eut des rapports avec les églises d'Afrique... Il confond » la loi et les prophètes avec les écrits évangéliques et apostoliques, et il y » puise la foi. » Voy. sur ce pass. les notes de La Cerda, sans citer saint Augustin, qui atteste fréquemment la même chose. Voy. ce que nous avons écrit dans le Traité de la Trinité, c. 2, prop. 2, col, 502, note *a*, édit. 1, Rome.

(3) Savoir, François, t. II, d'Anastase le Biblioth., *Vies des pontif. rom.*, pag. 48, col. 2; notes historiques à Clément, sect. 4, et son neveu Joseph, ouv. cit., *Préf. génér.*, p. 3. Or, nous ferons observer que la lettre de saint Clément avait tant d'autorité chez les anciens, que la plupart des églises la lisaient publiquement le dimanche, et qu'il y en eut qui la comptèrent parmi les écrits canoniques, comme nous le verrons bientôt.

en concluent qu'il écrivit sa lettre aux Corinthiens, ou pendant qu'existaient encore et la ville et le temple de Jérusalem, ou du moins peu de temps après la ruine de l'un et de l'autre (1), savoir, avant que saint Jean eût écrit son évangile (2). Et si saint Clément ne fait pas mention de certains livres deutérocanoniques, tels que les livres de Tobie et la prophétie de Baruch, de même que de l'épître de saint Jude et de la II et III de saint Jean, c'est, ou parce que ces livres étaient joints aux autres, ou parce qu'ils n'eut pas l'occasion de les citer, comme il ne cita pas pour la même cause quelques-uns des livres protocanoniques de l'un et l'autre Testament (3).

On voit, par ce que nous avons dit, que le canon des livres saints a toujours été le même dans l'Eglise romaine, la mère et la maîtresse de toutes les églises; de sorte que son canon remonte jusqu'aux temps apostoliques. Car la lettre de saint Clément fut écrite du vivant de saint Jean, et la divine Providence fit que ce disciple bien-aimé fut conduit à Rome sous l'empire de Domitien (4); et peu de temps après avoir été relégué à Patmos, il envoya à cette même église son évangile et son Apocalypse, pour que le nombre des livres saints y fût complet. Que l'Apocalypse ait été aussitôt confiée à cette église, ce qui le prouve clairement, c'est que saint Julien, qui habitait Rome, et saint Irénée, qui s'y rendit, lui aussi, sans Eleuthère, en donnèrent des commentaires comme d'un livre saint et canonique (5).

(1) Voy. Godefroi Vendelini, *Fixation du temps de Clément, de ses lettres*, dans Cotelier, t. I, Pères apost.; comme aussi *jugement* du même Cotelier *sur la prem. épître* de saint Clément.

(2) Voy. saint Jérôme, *Hommes illustr.*, c. 9; sont aussi de cet avis tous les auteurs anciens qui rapportent que saint Jean écrivit son évangile pour réfuter les hérésies des cérinthiens et des ébionites, qui se répandirent surtout l'an 14 de Domitien. Hug et avec lui Cellérier, *Essai d'une introduction critique au N.-T.*, Genève, 1823, *deux part.*, sect. 5, pensent que saint Jean écrivit son évangile, comme son Apocalypse et ses trois lettres, dans l'île de Patmos. Ils s'appuient, outre les conjectures, sur l'autorité de l'auteur d'Athanase. Mais ces preuves ne nous semblent pas suffisantes pour infirmer le sentiment unanime des anciens.

(3) Tels sont, de l'A.-T., les livres des Juges, les Paralipomènes et le Cantique des cantiques; et du N., l'ép. aux Galat., aux Coloss., à Tite et à Philémon.

(4) Comme l'atteste Tertull., *Prescript.*, pass. cit., et saint Jérôme, *Comment. sur saint Matth.*, liv. III, c. 20, édit. Vallars., t. VII, col. 156.

(5) Voy. Eusèbe, *Hist. ecclés.*, liv. IV, c. 18, et saint Jérôme, *Homm. illust.* pass. cit.

Voilà pour ce qui tient à l'identité du canon du concile de Trente avec le canon reçu dans l'Eglise romaine dès les temps apostoliques, soit d'après les allégations de saint Clément de Rome, soit la description qui en est donnée d'après les documents cités. Nous allons maintenant ajouter d'autres documents qui confirment cela. Ce sont 1. des témoignages recueillis avec le plus grand soin par l'illustre Blanchini, et tirés des écrivains et des conciles de chaque siècle, en partant du Ier siècle jusqu'au XVIe (1). 2. Les inscriptions lapidaires, parmi lesquelles on remarque surtout celle qu'un certain prêtre, du nom de Grégoire, fit placer dès le VIIIe siècle dans l'église de saint Clément, et où il est fait une mention expresse des livres qui étaient reçus dans le canon des Hébreux, d'après l'ordre de la version d'Alexandrie (2). 3. Les mosaïques, les sculptures des sarcophages, les peintures des cimetières et des basiliques qui se trouvent dans Ciampini (3), Aringhi (4) et autres, qui ont recueilli et publié ces monuments, et qui existaient dans l'Eglise romaine longtemps avant le décret de Gélase. Or, ces monuments prouvent que les livres deutérocanoniques furent toujours regardés dans cette église comme saints et canoniques. Et pour en citer quelques exemples, dans la basilique de saint Paul de la voie d'Ostie, enrichie par saint Léon-le-Grand de mosaïques, de peintures et de représentations historiques, on voit tous les oracles des livres saints, depuis la Genèse jusqu'à l'Apocalypse; de plus, sur les battants des portes d'airain de cette basilique d'Ostie sont désignés les prophètes, et parmi eux on voit BAPOYX (Baruch), qui est accolé à Jérémie, et parmi les versets cités de Jérémie, on lit dans le phylactère de celui-ci : *Hic Deus noster et non imputabitur alius;* ces paroles se lisent

(1) Voy. Appendice des écrivains ecclésiastiques, depuis les temps apostoliques jusqu'au saint concile de Trente, qui ont donné le canon des divines Ecritures ou le catalogue certain des livres de l'Anc. et du Nouv.-Testament admis dans l'Eglise. *Préf. gén.*, cit., p. 5 suiv.

(2) Voy. François Blanchini, t. III, notes historiques sur les œuv. d'Anastase le Biblioth., sect. 64; Vie de saint Gélase, p. 197-200.

(3) *Anciens monuments,* Rome, 1690. La plupart des faits contenus dans les livres deutérocanoniques de l'A. et du N.-T. se rencontrent dans les peintures, les sculptures et les mosaïques des temples chrétiens, avec les faits qui sont rapportés dans les livres protocanoniques des deux Testaments.

(4) *Rome souterraine,* 2 vol., Rome, 1651. Voy. aussi Bosio, *Sculpture et peinture extraites des cimetières de Rome,* 3 vol. in-folio, Rome, 1737, qui est la plus riche de toutes les collections. D'Agincourt rapporte aussi plusieurs de ces peintures, ouv. intit. Histoire de l'art, démontrée par les documents, traduit du français, Prato, 1826.

dans Baruch, III, 36 (1). La troisième dalle du troisième compartiment du cimetière de Callixte rapporte l'histoire de Tobie (2); sur le sarcophage de Junius Bassus, on voit Daniel sain et sauf au milieu des lions (3); on rencontre aussi çà et là, dans de très-anciennes peintures, l'histoire de Susanne vengée des calomnies des vieillards (4); on trouve très-fréquemment aussi, sur les anciens monuments, l'inscription : *Alpha et Oméga,* qui, dans l'Apocalypse, s'applique à Jésus-Christ, pour indiquer qu'il est lui-même *le principe et la fin* (5). Ce qui fait que celui qui se donnera la peine d'examiner ces documents, même du bout du doigt, pour me servir des paroles de l'illustre Blanchini, pourra donner le canon des saintes Ecritures (ouv. cit. et pass. cit., p. 197, col. 1). C'est aussi ce que l'on voit par l'*Ordo romain,* qui prescrit à tout le clergé la lecture des livres énumérés, dans le cours de l'année; ceci prouve assurément avec quel soin l'Eglise romaine conservait toujours son canon dans les basiliques et les inscriptions (6).

(1) Voy. François Blanchini, ouv. cit., *Anast. Biblioth.,* l. c., où il démontre clairement comment on peut tirer le canon de chacun des livres de l'un et de l'autre Testament, à l'aide des inscriptions des cimetières des saints martyrs, des édifices sacrés et des basiliques, depuis les temps apostoliques jusqu'à Gélase, et comme il l'a fait lui-même à l'aide des documents cités. Voy. t. III, p. 196 suiv.

(2) Ibid., p. 200.

(3) Aringhi, ouv. cit., t. I, liv. II, c. 10 : « Des personnages illustres ensevelis au Vatican, et des sépulcres et des inscriptions sépulcrales trouvées » dans le cimetière du Vatican, » pag. 275 suiv., où on les voit aussi gravés sur des tables d'airain. Le sarcophage de Junius Bassus a été scellé sous le consulat d'Eusèbe et d'Hypace (savoir, l'an 359 de l'ère chrét.), et on l'a trouvé, avec beaucoup d'autres, dans les cryptes du Vatican.

(4) Ibid.

(5) Dans Ciampini, ouv. cit., t. I, c. 22, n. 203, et dans Aringhi, ouv. cit., liv. VI, c. 22.

(6) L'ancien Ordo romain a été publié souvent, surtout par Hittorp, ouvr. intit. *Offices divins de l'Eglise catholique,* Rome, 1591, t. I; par Jean Cochlée, *in speculo* publié à Venise ; par J. Mabillon, *Musée italique,* t. II ; on le trouve aussi dans la Bibliothèque des PP. de la Bigne, édit., 3 vol., 15, p. 397. Or, quoique l'Ordo romain prescrive pour le cours de l'année la lecture de leçons tirées de presque chacun des livres de la Bible, il laissait encore à désirer les titres ou les sections qui divisaient anciennement les Ecritures. Et c'est ce que publia, d'après les anciens manuscrits de l'Eglise romaine, le B. card. Thomas, homme qui a réellement bien mérité de l'antiquité ecclésiastique, ouv. int. *Sacrorum Bibliorum veteres tituli, sectiones, et stichometria,* œuv. édit. Rome, 1747, Ant.-Fr. Vezzosi, tome I. Et on y voit les titres et les sections de tous les livres, depuis la Genèse jusqu'à l'Apocalypse, savoir, et des livres protocanoniques et des livres deutérocanoniques, tels que l'Eglise romaine les tint toujours pour divins et canoniques. Ces titres sont antérieurs

Enfin, bien que le canon de l'Eglise romaine n'ait pas été reçu dès le principe par toutes les églises, surtout d'Orient, on voit cependant que les livres deutérocanoniques de l'Ancien et du Nouveau-Testament furent au moins en grande estime et en grande vénération, d'après les versions qui nous en restent (comme on le voit par les polyglottes valtoniennes). En effet, tous ces livres furent traduits, ce qui nous prouve d'une manière péremptoire ce que ces églises en pensaient.

Donc, soit que nous comparions le canon du concile de Trente avec l'ancien canon qu'admit toujours l'Eglise romaine, et par conséquent qu'admirent aussi les autres églises d'Occident; soit que nous consultions les anciens monuments et les anciennes versions, notre proposition est inattaquable, savoir, que le canon du concile de Trente est solidement établi sur l'antiquité, et que, par suite, il faut le conserver tout entier.

Objections.

I. *Obj.* 1. Le canon des Ecritures ne doit pas être arrêté par une seule église; il doit être arrêté par toutes les églises ou par l'Eglise universelle. Mais que dirons-nous si 2. *on n'est pas sûr* même de la tradition constante de l'Eglise romaine? En effet, (*a* Eugène IV donna son décret après la séparation des Grecs; (*b* l'authenticité de la lettre d'Innocent à Exupère est douteuse; (*c* on ne peut pas dire que le can. 43 soit du III concile de Carthage, tenu l'an 397. Car le concile envoya ce canon au pontife Boniface, quoiqu'il soit constant que c'était Sirice qui occupait le siége romain en 397; (*d* que le décret de Gélase est supposé, d'après Cavé, puisque, dans les anciennes traditions, on l'attribue à Damase, et parfois même à Hormisdas; (*e* quant à la lettre de Clément de Rome, si on en excepte un ou deux, elle ne fait spécialement mention d'aucun de ces livres, ainsi que l'observe Millius, qui, par suite, en conclut que le premier canon ne contenait que les quatre évangiles. 3. Quel est en outre celui qui ignore que l'ancien canon, ou *recension* des livres bibliques, de même

au XI siècle. Ce très-savant homme observe en outre que, dès le V siècle, ces titres avaient été placés sur les livres saints dans l'Eglise latine, et que Cassiodore a fait mention de ces titres du Pentateuque, des cinq livres de Salomon, tel qu'on les citait autrefois, savoir, non-seulement des Proverbes, de l'Ecclésiaste et du Cantique des cantiques, mais encore de la Sagesse et de l'Ecclésiastique, comme aussi des livres de Tobie, de Judith, d'Esther et des Machabées. Voy. sa préface.

que les anciennes versions, est parfois plus compliqué, pendant que d'autres fois il l'est bien moins? Ils le sont davantage lorsqu'ils nous présentent au moins trois livres des Machabées, quatre livres d'Esdras, qu'ils contiennent en outre la lettre de saint Clément ou de saint Barnabé; ils sont défectueux lorsqu'ils omettent le livre de Baruch, comme le concile III de Carthage et le décret de Gélase, qui ne contient en outre qu'un seul livre d'Esdras et des Machabées. Donc :

Rép. 1. *D.* Si cette Eglise n'était pas la mère et la maîtresse de toutes les églises, *C.* si elle l'est, *N.* Or, comme l'Eglise romaine jouit du privilége de la primauté sur toute l'Eglise, comme ayant été fondée par Pierre, le prince des apôtres, qui la choisit pour y fixer son siége, elle pouvait, en vertu de son autorité, arrêter le véritable canon des Ecritures. « Qu'elle est » heureuse cette Eglise, dit Tertullien, à laquelle les apôtres » donnèrent *toute la doctrine* avec leur sang, » et qui, en conséquence, comme il l'ajoute, « mêle la loi et les prophètes » avec les évangiles et les lettres apostoliques pour y puiser » la foi (1), » et à laquelle les autres églises de l'univers eurent toujours recours pour trancher leurs doutes lorsqu'il en était besoin, relativement au canon des Ecritures, qui, par conséquent, prévalut dans l'Eglise entière (2).

Rép. 2. *N.* En effet, quoique Eugène IV ait porté son décret en dehors du concile de Florence, il y exposa néanmoins le canon de l'Eglise romaine, vu surtout qu'il dressa ce décret dans la session publique qu'il tint dans l'église de Latran (3). Au reste, comme les Grecs admirent ce même canon, leur absence ne porte aucun préjudice à l'autorité du canon d'Eugène IV (4).

Il n'est pas aujourd'hui un seul critique qui révoque en doute γνησιοτητα ou l'authenticité de la lettre d'Innocent à Exupère (5), dont nous parlerons encore un peu plus loin.

Le 47 canon du III concile de Carthage est aussi authen-

(1) *Præscript. hæret.*, c. 36, éd. Rigalt.

(2) Voy. saint Augustin, liv. II, contre les advers. de la loi et des proph., c. 4, n. 13, et liv. cont. l'ép. du *Fundam.*, c. 4 et 5, comme aussi Doctrine chrét., liv. II, c. 8, n. 12.

(3) Voy. Hard., *Act. conc.*, t. IX, col. 1021.

(4) C'est ce que confessent nos adversaires eux-mêmes, comme on le verra par ce que nous dirons plus tard.

(5) Voy. Coustant, notes sur cette lettre.

tique, car ce n'est pas dans le III, mais bien dans le VI concile de Carthage, où l'on voit la souscription par laquelle on demande que ces actes soient envoyés à Boniface avec les canons des conciles antérieurs de Carthage. Or, le VI concile de Carthage fut réellement tenu l'an 419, sous le pontificat de Boniface (1). Or, parmi les canons des conciles antérieurs de Carthage, qui furent solennellement confirmés par le VI concile de Carthage, se trouve le 47 can. de ce même III concile, tenu l'an 397.

Le décret de Gélase n'est non plus ni supposé ni douteux; et si, dans certaines collections, on l'attribue à Damase, c'est parce que, comme le pensent quelques savants, Damase commença le catalogue des livres qu'admettait l'Eglise romaine ou qu'elle rejetait, et que Gélase le confirma et le compléta (2), comme le fit aussi peu après Hormisdas, qui adressa le décret de Gélase, après l'avoir confirmé, à Possesseur, évêque d'Afrique, exilé alors à Constantinople (3). On voit aussi par là pourquoi ce décret est aussi attribué à Hormisdas. Au reste,

(1) Le VI concile de Carthage est le XVIII tenu sous Aurélien, l'an 419, et la clause dont il s'agit concerne le concile, ainsi que l'a observé Hard., t. I, col. 968, sur le canon 47, conc. III de Carthage.

(2) Voyez sur cet argument le savant Just Fontanini, *De antiquitatibus Hortæ*, Rome, 1708, liv. II, chap. 3, où ce savant homme démontre, contre J. Pearson, Guillaume Cavé, J.-Ernest Grab, que c'est en vain qu'ils ont attribué ce décret à Gélase. Ce qui contrarie fort ces hétérodoxes (qui rejettent la tradition, et qui diminuent arbitrairement le nombre des livres canoniques, suivant le besoin de leur secte), c'est que ce canon contient les livres de Tobie, de Judith, etc.; aussi ont-ils recours à tous les moyens pour reporter ce décret à une époque moins reculée et l'attribuer à Isidore Mercator. Mais, vains efforts! car aujourd'hui les critiques ont fait disparaître tous les doutes sur son *authenticité*.

(3) Voy. ibid., p. 215 suiv. Antoine Pagius, sur l'ann. 494, n. 4, pense que Hormisdas, pour satisfaire à la demande de Possesseur, évêque d'Afrique, et qui était exilé à Constantinople, lui envoya, à lui comme à ses légats, le décret de Gélase, prescrivant qu'il fût religieusement suivi de tous; et que dès lors ce décret, transcrit en nombreux exemplaires par les adversaires de Faust de Ragium, se répandit partout en Europe, en Afrique et en Orient. Et comme il fut envoyé par Hormisdas, et publié en son nom, on pense que plus tard on le regarda comme en étant l'auteur. Les critiques ne sont pas d'accord sur l'année où Gélase porta son décret. Baronius pense que ce fut l'an 464, n. 19, qu'il le publia au concile de Rome, composé de 70 évêques, *sous le consulat d'Astérius et de Præsidius*. Labbe confirme cette opinion de plusieurs preuves, t. IV, col. 1260. Enfin Chifflet l'admet dans ses notes sur Vigile de Tapse, p. 157, guidé par l'autorité des anciens manuscrits, où il est dit que Gélase le publia au concile de Rome, composé de 70 évêques, tenu sous le consulat d'Astérius et de Præsidius, l'ann. 494, qui est la troisième du pape Gélase, et la vingtième avant le commencement du pontificat de Hormisdas.

depuis longtemps les savants ont réfuté Cavé et les autres hétérodoxes.

J'admets que Clément n'en appela pas nominativement çà et là à tel livre; cependant, comme il emprunte indistinctement ses maximes aux livres soit protocanoniques, soit deutérocanoniques, par la même raison il indique clairement qu'il a la même estime pour les uns que pour les autres; autrement, il n'en aurait pas agi de la sorte (1). Or, Millius ne dit qu'une chose, c'est que le premier canon qui contenait les quatre évangiles fut admis de l'Eglise universelle; ce que nous sommes éloigné de nier. Nous ajoutons même, qui plus est, que le canon de l'Eglise romaine ne fut pas communiqué, pendant les premiers siècles, à toutes les églises, surtout aux églises d'Orient, ou que les pontifes romains ne lui conférèrent pas le pouvoir d'obliger. Car le canon de l'Eglise romaine ne fut reçu que plus tard par le consentement tacite de toutes les églises (2).

Rép. 3. *D*. Des canons différents de celui que l'Eglise romaine admit constamment, *C*. le canon de l'Eglise romaine, *N*. Il est vrai qu'il y a plusieurs anciens canons qui diffèrent du canon de l'Eglise romaine, parce qu'ils sont parfois plus étendus, et que parfois aussi ils le sont moins, parce que les églises particulières ne s'étaient point entendues dès le principe pour arrêter leur canon (3), et que le canon de l'Eglise romaine ne fut pas, dès le principe, obligatoire pour les autres églises. Il est impossible de nier, néanmoins, que l'Eglise romaine eût constamment le même canon, comme le prouvent positivement les documents que nous avons cités. Pour ce qui est des anciennes versions, comme elles furent les œuvres d'hommes privés, il ne faut pas s'étonner qu'ils aient traduit

(1) En effet, saint Clément, le plus souvent, se contente de citer des maximes des livres de l'un ou l'autre Testament, sans faire mention ni des livres ni de l'auteur, qu'il s'agisse des livres proto ou deutérocanoniques. Quant à l'indication des passages de l'Ecriture, cités par saint Clément, et qui se trouve en marge, elle est très-ancienne; elle est d'un auteur du second siècle.

(2) Jusqu'au concile de Trente, l'Eglise universelle ne fit solennellement aucun canon des saintes Ecritures; mais par suite d'un consentement tacite ou exprès des églises, on regardait comme divins les livres dont le concile de Trente dressa le catalogue. Et si les hérétiques n'eussent point fait d'opposition, il est bien probable que le concile de Trente n'eût point sanctionné ce canon.

(3) Nous donnerons les preuves de cette assertion dans la proposition suivante.

d'autres livres avec les livres canoniques, livres qui jouissaient d'une haute estime, et que quelques églises tenaient pour saints et canoniques. Et si le III concile de Carthage et le décret de Gélase ne font point mention de la prophétie de Baruch, la cause, c'est qu'elle était jointe à la prophétie de Jérémie, comme on le voit par les documents de l'Eglise romaine, que nous avons cités, de même que par saint Irénée (1) et saint Cyprien, qui la cite comme Ecriture canonique (2), de même que Clément d'Alexandrie (3), Ambroise (4) et autres. Et il est faux que le décret de Gélase ne fasse mention que d'un seul livre d'Esdras et des Machabées, comme on le voit par le décret authentique de Gélase, publié par le savant Fr. Blanchini, il y fait expressément mention de deux livres d'Esdras et de deux livres des Machabées (5), comme les énumèrent aussi saint Augustin (6), saint Innocent (7) et le III concile de Carthage (8).

II. *Obj.* Quoique le canon des livres de l'Ancien-Testament de l'Eglise romaine ait toujours été le même, ce que nous

(1) Liv. V, c. 35, n. 1, où il dit : « Il a signifié le prophète Jérémie, disant : » *Regarde à l'orient, Jérusalem, et vois la joie,* etc. » Et là commence Baruch, IV, 36 suiv.

(2) Liv. II, *Testim.,* c. 5, et il cite expressément, sous le nom de Jérémie : « De même dans Jérémie : *Hic Deus noster et non deputabitur alius,* etc. » On lit ces paroles, comme nous l'avons vu, Baruch, III, 36, suiv.

(3) *Pædag.,* liv. I, c. 10, édit. Potteri, Venise, 1757, t. I, p. 152, où il cite encore sous le nom de Jérémie, disant : « Et il raconte (le Seigneur) réelle- » ment *par Jérémie : Nous sommes bienheureux, Israël,* etc. » Or, ces paroles se trouvent dans Baruch, IV, 4.

(4) Serm. 18, sur le Ps. 118, n. 2, où on lit : « Il enseigne ce qu'il crie en » pleurant *dans le livre de Jérémie,* aux Juifs captifs et exilés : *Allez, partez,* » *ô enfants, car j'ai abandonné les déserts,* etc. » Et on trouve ces paroles dans Baruch, IV, 19 suiv.

(5) Voyez *Anastase le Biblioth., Vies des pontifes rom.,* t. IV, opuscule 3, p. 61. On y voit trois exemplaires du décret de Gélase I; le premier, que l'on dit authentique, a été tiré d'un très-ancien manuscrit de Florence, par Luca Holstein et Emm. Schelestrate; le second a été publié par Chifflet, et tiré, sous le nom de Hormisdas, du manuscrit de Furensi; le troisième, qui a été publié avec des notes, est tiré du manuscrit palatin de la bibliothèque vaticane, dans l'ouv. intit. *De antiquitatibus Hortæ.* Mais dans ce dernier, le catalogue des livres saints fait complètement défaut; mais dans les deux premiers, on voit inscrits *les deux livres d'Esdras et les deux des Machabées.*

(6) Liv. II, cit., *Doct. chrét.,* c. 8, où on lit : *Deux livres des Machabées et deux d'Esdras.*

(7) Lett. 6, à Exupère de Toulouse, c. 7, écrivant : *Deux des Machabées, deux d'Esdras.*

(8) Pass. cit., où on lit : *Deux livres d'Esdras, deux des Machabées.*

accordons largement, il est certain, pourtant, 1. que les Juifs ne comprirent jamais, au témoignage de Josèphe, les livres deutérocanoniques dans leur canon; 2. ils ne furent pas reçus comme tels non plus au temps du Christ, car il n'en reconnut pas d'autres que la loi, les prophètes et les psaumes (Luc, XXIV, 44); 3. que les apôtres n'ont jamais fait usage de ces livres. 4. Cependant, comme on trouvait ces livres dans la version grecque d'Alexandrie avec les livres protocanoniques, il s'ensuivit qu'on les lisait aussi publiquement dans les églises, qui se servaient alors de cette version; 5. ces églises n'eurent pourtant jamais la pensée de donner, par cette lecture, la même autorité aux livres deutérocanoniques qu'aux livres protocanoniques, et on ne les lisait que pour l'édification publique. 6. Il y avait pourtant beaucoup de danger à le faire, et il était bien à craindre que, par suite de cette lecture, on donnât la même autorité aux uns et aux autres. Par conséquent, pour prévenir cet abus ou pour y mettre obstacle, comme il commençait déjà à s'enraciner, les évêques, sentinelles vigilantes, s'occupèrent de lui opposer un remède. En effet, Melitus de Sardique, après avoir parcouru l'Orient, publia le canon d'Esdras comme étant le seul reçu alors (1); Origène en fit autant plus tard (2), et ensuite les trente-deux évêques réunis à Laodicée, qui publièrent le canon de l'Ancien et du Nouveau-Testament, ne comprirent parmi les livres canoniques de l'Ancien-Testament que les vingt-deux seuls livres qui se trouvent dans le canon d'Esdras (can. 59, Mansi, *Collect. conc.*, tome II); et le canon de Laodicée eut force de loi dans toutes les églises d'Orient. Les Pères du IV[e] siècle, qui nous ont laissé le catalogue des livres canoniques de l'Ancien-Testament, dans l'Orient, tels que Athanase (*in Synopsi*), Cyrille de Jérusalem (*Catéch.*, IV), Grégoire de Nazianze (*Carm. ad Saleucum*), Epiphane (3) et Amphilochius (*in Iambis*); et dans l'Occident, Hilaire (*Prol. in Psalm.*), Ruffin (*in Symbolo*), et Jérôme (4), rejettent unanimement les livres apocryphes, savoir, les livres deutérocanoniques 7. Et quoiqu'il y en ait qui les citent comme

(1) Eusèbe, *Hist. eccl.*, liv. IV, c. 26.

(2) *Comm. sur le* 1 *Ps.*, et dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, liv. VI, c. 25.

(3) Hérés. 8, et *des Poids et mes.*, c. 5.

(4) Préf. sur le liv. Rois, de même que préf. sur les Proverb., préf. sur les Paralip., préf. sur Jérém., préf. sur Daniel, préf. sur Esdras.

l'Ecriture, il ne faut pourtant pas croire qu'ils les aient placés sur le même pied que les livres protocanoniques, puisqu'ils distinguaient entre les livres *canoniques* et les livres *ecclésiastiques,* savoir, que l'on lisait dans l'Eglise, sans que pourtant il fussent reçus parmi les livres canoniques. Voici pour la première et la seconde époque, savoir, depuis Esdras jusqu'à Jésus-Christ, et depuis Jésus-Christ jusqu'au Ve siècle. Quant à la troisième époque, qui s'étend depuis le Ve siècle jusqu'au concile de Trente, il s'ouvre une ère toute nouvelle. 8. Car, sur les conseils de saint Augustin, les conciles d'Afrique, contre l'autorité de l'église d'Orient et de saint Jérôme, comptèrent parmi les livres canoniques même les livres apocryphes, ou livres deutérocanoniques; or, saint Augustin fut trompé par l'ancien usage où l'on était de lire ces livres dans l'Eglise, comme l'avaient été déjà Tertullien et Cyprien. 9. Saint Augustin, néanmoins, ne fut pas toujours constant dans ce sentiment, lui qui reconnaît que les seuls livres protocanoniques firent partie du canon des Hébreux (liv. II, *De grat. et lib. arbit.*, c. 2); et dans son livre des *Rétractations,* il s'excuse d'avoir compté comme un prophète ou un *auteur inspiré* l'auteur de l'*Ecclésiastique* (liv. I); et il atteste, contre Gaudence, que l'Ecriture des Machabées n'a pas été inutilement reçue par l'Eglise, si *on la lit et si on l'écoute avec discrétion* (liv. I, c. 31). 10. C'est pourquoi, d'après la théorie de saint Augustin et des évêques d'Afrique, on regardait comme *canoniques* les livres qui *étaient reçus,* c'est-à-dire que *l'on lisait* dans les églises, non pas qu'on les regardât comme ayant une autorité divine, sauf les livres protocanoniques. Et à défaut d'avoir suffisamment observé cela, les écrivains qui sont venus après leur reconnurent, aux uns et aux autres, la même autorité, et enfin le concile de Trente sanctionna cette erreur. 11. Au reste, il y eut toujours des hommes doctes qui établirent une différence marquée entre les uns et les autres. Ainsi Junilius Africain, l'an 560, divise les livres de l'Ancien-Testament en trois classes : 1. *ceux dont l'autorité est parfaite;* 2. *ceux dont l'autorité est moyenne;* 3. *ceux dont l'autorité est nulle.* Or, il place dans la première classe, parmi les livres canoniques, *Jésus Sirach;* dans la seconde classe, *Judith et les Machabées,* et dans la troisième, la *Sagesse;* et il dit ouvertement des deux dernières classes : « On ne les compte pas parmi les Ecritures canoniques (*De*

» *part. aiv. legis*, l. I, c. 3). » Le vingt-unième chapitre du Capitulaire de Charlemagne classe parmi les livres non canoniques les livres apocryphes ou deutérocanoniques (Hard., *Collect. conc.*); saint Grégoire-le-Grand s'excuse de ce qu'il a allégué le témoignage des Machabées, « qui ne sont pas des » livres canoniques, mais qui pourtant ont été publiés pour » l'édification de l'Eglise (*Comment. in XX, cap. Job*). » Hugues de Saint-Victor, l'an 1200, dit des cinq livres apocryphes *de Judith, de Tobie, de la Sagesse, de l'Ecclésiastique, des Machabées* : « Ils ne sont pas inscrits dans le canon, et » pourtant on les lit (*De script.*, c. 6). » J. Beleth écrit, en 1162, des quatre derniers : « L'Eglise ne les reçoit pas (*De* » *eccles. offic.*, c. 60). » Au XIIIe siècle, J. de Salisbury (*epist.* 172), l'auteur de la glose ordinaire (1), Hugues de Saint-Charon (*In prolog. Josuæ*), exclurent les livres deutérocanoniques du canon. Au XIVe siècle, c'est aussi ce que firent André Horne, jurisconsulte anglais (*Præf. summæ juris Aug.*), Guillaume Ocham (*Dialog.*, part. III, c. 16), Nicolas Lyran. Au XVe siècle, après le décret d'Eugène IV, saint Antonin ne reconnaît aux livres apocryphes d'autre autorité que celle qu'il reconnaît aux écrits des docteurs de l'Eglise (*Chron.*, part. I, tit. 3, c. 4); Alphonse Tostat doute qu'ils aient été inspirés par l'Esprit-Saint (*Comment. in Hieron., prolog. Galeat.*); dans la préface des Bibles qui furent publiées en 1498 et en 1506, il était dit que l'Eglise n'admet pas ces livres parmi *les livres canoniques*. Au commencement du XVIe, le cardinal Ximenès (*Præf. Bibl. complut.*, 1515) et le card. Cajetan (*Præf. com. in omnes libros authenticos, V. T.*) professent l'opinon de saint Jérôme. Il faut en dire autant des auteurs grecs, qui rejettent unanimement les livres apocryphes, comme on le voit par Léonce (*De sectis*, art. 2); au VIe siècle, par Jean Damascène (*De orthodoxo fide*, liv. IV, c. 18), Nicéphore Anastase, annotateur du précédent, et Nicéphore Callixte (*in Iambis*). 13. Le concile de Trente, néanmoins, a frappé d'anathème, contrairement au sentiment de toute l'antiquité, ceux qui ne recevraient pas comme canoniques les livres apocryphes, et ne craignant pas, en conséquence, de dire anathème à la science. Cependant, pendant

(1) Edit. 1506. Dans les dernières éditions, les traités contraires à la canonicité des livres apocryphes ont disparu.

cette quatrième époque, qui commence au concile de Trente, 14. il n'a pas manqué d'hommes remarquables par leur sagesse, même parmi les catholiques qui se sont attachés à l'ancienne tradition, distinguant soigneusement entre l'autorité des livres protocanoniques et des livres deutérocanoniques. Tels sont, en effet, Bernard Lamy, Jahn, Dupin et Sixte de Sienne. 15. De l'église grecque, 16. c'est-à-dire d'après Cyrille Lucas (*Confessio christianæ fidei, Genevæ*, 1633, *quæstio tertia*), et peut-être d'après d'autres aussi; quant à l'église protestante, dans le synode de Dordrech (car le synode représentait l'église protestante *dans toutes ses parties*) on décréta, suivant l'antiquité, que l'on pouvait lire les livres apocryphes dans l'Eglise, et qu'ils n'ont pas la même autorité et la même puissance que les livres canoniques, et que l'on ne peut pas établir, à l'aide de ces livres, un dogme de la foi ou de la religion chrétienne. C'est pourquoi on conserva les livres apocryphes dans la Bible, à la suite des livres canoniques, avec ce titre : *Livres apocryphes* (sess. CXLVI, art. 4, 5 et 6). Ici se présente dès lors cette question : Quelle est l'église qui est le plutôt dans l'erreur, de l'Eglise de Rome ou de l'église protestante; quelle est celle qui a le mieux conservé le sentiment de l'antiquité chrétienne (1). Que le lecteur choisisse.

Rép. 1. *D.* Parce que les prophètes cessèrent de se succéder après que le canon eut été arrêté sous Esdras, *C.* pour toute autre cause, *N.* Le canon des saintes Ecritures, tel qu'on l'a trouvé formé sous Esdras, avait été arrêté avec la coopération des prophètes qui vécurent en ce temps-là (2). Or, on trouve dans ce canon, si on en excepte quelques traités, et en petit nombre, tous les livres écrits en hébreu (3); quant aux autres,

(1) Il n'est question jusque-là que d'un certain Jules Dombre, opusc. intit. *Hist. de la canonicité des livres apocryphes de l'A.-Test.*, Genève, 1830, qui précède les thèses qu'il s'est proposé de soutenir. Nous avons ici analysé cet opuscule, non pas par déférence pour cet auteur, qui ne jouit d'aucune réputation parmi les siens, comme nous nous en sommes assuré par une lettre que nous avons reçue de là, mais bien parce qu'il y a réuni en peu de mots tout ce que les protestants font ordinairement valoir contre les livres deutérocanoniques, soit aussi pour avoir l'occasion de développer plus longuement tout ce qui concerne ces livres et leur autorité divine.

(2) Tous les savants conviennent qu'Esdras a été aidé pour la formation de ce canon par tous ses coopérateurs, que l'on appelait alors *la grande synagogue*.

(3) On trouve, soit dans la prophétie de Daniel, soit dans celle de Jérémie, des passages qui ont été écrits en chaldéen.

ou qui avaient été écrits dans un idiome étranger (1), ou qui ne furent écrits qu'après, les Juifs les tinrent toujours en grande vénération, soit avant, soit après Jésus-Christ, comme l'atteste Josèphe lui-même, qui soutient que c'est uniquement par suite du manque de cette succession au moins *certaine* des prophètes, que ces livres n'eurent pas la même foi et la même autorité qu'avaient les premiers, qui sont relatés dans le canon d'Esdras (2). C'est aussi ce qu'on voit par le Talmud, où non-seulement on allègue des passages de ces livres comme *autorité,* mais ils sont en outre expressément comptés parmi les écrits *hagiographiques* (3). Donc ce que la synagogue ne put pas faire, parce qu'elle était privée de l'esprit prophétique, l'Eglise catholique, qui tient sa doctrine de Jésus-Christ et des apôtres, et qui jouit de l'infaillibilité, l'a fait (4).

(1) Tels sont le livre *de la Sagesse, Baruch,* les fragments, ou, comme on dit ordinairement, les additions du livre d'Esther, la partie deutérocanonique de la prophétie de Daniel, qui ne se trouve que dans le chaldéen.

(2) Voici les paroles de Joseph, liv. I, cont. Appion, n. 8 : « Au reste, depuis » le règne d'Artaxercès jusqu'à nos jours, on a écrit des faits particuliers, » *mais ils n'eurent jamais la même autorité* que ceux qui le furent auparavant, » parce *que la succession des prophètes fut moins connue.* » Edit. Anvers, tome II, page 441.

(3) Certes, dans le traité *Berahhot,* fol. 48; dans le traité *Herubim,* fol. 54 et 64; traité *Hhaghiga,* fol. 12; traité *Yebamot,* fol. 63; traité *Ketubot,* fol. 110; traité *Baba-kamma,* fol. 32; traité *Baba-batra,* fol. 38-145; *Sanhedrin,* fol. 100 *bis,* comme aussi dans *Medrasch-rabba,* sect. *Mikketz,* § 91, sect. *Bereschit,* § 8, on allègue des passages des livres que nous appelons deutérocanoniques, comme livres saints, au point qu'il est étonnant que Jahn ait pu affirmer, dans son *Archéol. germanique,* Vienne, 1802, t. I, p. 136, § 29, que les talmudistes ne citent point ces livres. Or, il est constant que ces mêmes livres sont rapportés par le Talmud parmi les livres *hagiographiques,* comme on le voit par le traité cit. *Baba-batra,* fol. 92, *verso,* où on lit : « Raba demanda à Rabba-» bar-Mari : D'où provient ce proverbe populaire : *Arbor sterilis deambulat;* » *et confert se ad arborem infructuosam* (savoir, d'après la glose Yarchi, qui » se ressemblent s'assemblent)? il répondit : Ceci est écrit dans *la loi,* et est » répété dans *les prophètes,* comme aussi dans *les hagiographes...* Car il est » dit dans les hagiographes : *Omnis avis ad similem sibi conjungetur.* » Or, les *thosephot Ghemara* attestent que ce verset ne se trouve nulle part dans le *canon fermé,* mais qu'on peut le trouver dans le livre Ben Sira (Jésus fils de Sirach). On lit réellement ce texte, Ecclésiastique, XIII, 20, si ce n'est qu'on y lit *caro* (animal), et dans le Talmud, *avis.* Je dois rapporter tout cela à l'illustre Drach, qui a peu de rivaux dans la connaissance du Talmud, et qui peut-être publiera une dissertation spéciale là-dessus. Voy. en outre Janssens, *Herméneutique sacrée,* § 7, p. 32.

(4) La manière d'agir des protestants est tellement extraordinaire, qu'ils ont pour le jugement de la synagogue une déférence pleine et entière, quoiqu'elle ne soit pas infaillible, pendant qu'ils s'insurgent contre l'Eglise à laquelle Jésus-Christ, son fondateur, en a fait si solennellement la promesse.

Rép. 2. *D.* C'est-à-dire le Seigneur Jésus-Christ n'a fait mention que de *la loi, des prophètes et des psaumes,* parce que tel était alors l'usage et la distinction admise, *C.* à l'exclusion des autres, *N.* Une proposition affirmative n'emporte pas de sa nature le sens exclusif; ainsi donc, pour que nos adversaires pussent conclure quelque chose, ils devraient établir que le Christ les rejette quelque part, ce dont ils sont incapables.

Rép. 3. *N.* ou *D.* Expressément ou en en appelant à quelque livre particulier, *Tr.* équivalemment, *N.* Personne ne doit s'étonner que les écrivains du Nouveau-Testament n'en appellent à aucun livre en particulier, puisque l'usage contraire qui existait alors ne le permettait pas; le plus souvent, en effet, on citait les passages des livres saints d'une manière générale, comme, par exemple, *de l'Ecriture* (*ex Scriptura*), où les écrivains sacrés y faisaient allusion d'une manière si claire, qu'ils indiquaient pour ainsi dire du doigt les livres qu'ils citaient (1). Mais on trouve fréquemment, dans les livres du Nouveau-Testament, des allusions très-claires de ce genre à des passages des livres deutérocanoniques, *V. G.* Luc, XII, 19; Ecclésiastique, XI, 19; Rom., I, 20; Sag., XIII, 1; Hébr., XI, 34; I Machab., II, 39; épît. saint Jacques, I, 12; Ecclésiastique, XIV, 18; ibid., II, 1; Ecclésiastique, XLII, 1, et ailleurs çà et là. Donc, comme les apôtres se servent souvent, dans leurs écrits, soit des mêmes phrases que celles qui se trouvent dans les livres deutérocanoniques, soit qu'ils allèguent les expressions ou les histoires qui ne se trouvent

(1) Il suffit d'ouvrir les livres du Nouv.-Test. pour voir qu'ils contiennent des allusions et des citations fréquentes des livres de l'Anc.-Test., sans qu'il en soit fait une mention spéciale, et que souvent néanmoins non-seulement on y cite la pensée, mais même les paroles; et c'est ce qui a lieu même pour les livres deutérocanoniques. Au reste, c'est ce que reconnaît parfaitement C.-E.-F. Molinié, auteur protestant et de Genève, dans son ouv. intit. *Notice sur les livres apocryphes de l'Ancien-Testament,* Genève, 1828. Il fait en faveur du sujet qui nous occupe les considérations suivantes : « Mais, quelles que » soient les causes accidentelles qui auront empêché d'ajouter de nouveaux » livres au canon rédigé du temps d'Esdras... il nous semble que la synagogue » de Judée, telle qu'elle était devenue, n'était plus seule compétente sur ce » sujet, et que l'Eglise chrétienne, qui lui succédait, eut aussi cette compé- » tence, comme la synagogue, du temps d'Esdras, avait été juge des écrits » antérieurs, même de plusieurs siècles. Or, nous avons vu quel cas les » docteurs de l'Eglise ont fait des livres que nous regardons maintenant » comme apocryphes... et de plus nous avons vu que *les apôtres y font de* » *fréquentes allusions, alors même qu'ils ne les nomment pas,* comme ils ne » nomment pas tous les livres de l'Ancien-Testament qu'ils citent. »

que dans ces livres, absolument de la même manière qu'ils font allusion aux passages et aux histoires qui se trouvent dans les livres protocanoniques, ils montrent assez par là ce qu'ils pensent de ces livres.

Rép. 4. *D.* On lisait publiquement les livres deutérocanoniques, d'après la version d'Alexandrie, dans les églises comme Ecriture sainte, conformément à la tradition divine et apostolique, *C.* comme livres apocryphes et pour la seule raison qu'ils se trouvaient dans la version d'Alexandrie, *N.* Car tout ce système imaginé naguère, par nos adversaires, est arbitraire et évidemment faux. Et certes il est positif, d'après ce que nous avons dit, 1. que les Hébreux eurent toujours eux-mêmes ces livres en grande vénération, et qu'ils les classèrent parmi les livres hagiographiques ; 2. que Jésus-Christ et les apôtres en citèrent fréquemment des passages, et qu'ils firent allusion à ces mêmes livres en diverses circonstances ; 3. et comme on le verra par ce que nous dirons, que les plus anciens Pères en appelèrent à ces livres comme divins et comme Ecriture sainte ; 4. et que l'une et l'autre église d'Orient et d'Occident les reçurent comme écrits sous l'inspiration de Dieu. 5. Si c'était la version d'Alexandrie, comme le pensent nos adversaires, qui eût fait regarder comme canoniques et divins les livres deutérocanoniques, parce qu'on les lisait dans les églises pour édifier, on aurait aussi reçu, comme canoniques et divins, au moins le troisième livre d'Esdras, et le III et le IV des Machabées, qui se trouvaient aussi dans cette version, pendant que pourtant on les a rejetés comme apocryphes (1). A quelque point de vue donc qu'on examine ce système, on voit qu'il est faux et arbitraire. Or, cet instrument une fois brisé, tout ce que nos adversaires ont bâti dessus, d'après leur hypothèse, croule de soi-même.

(1) En effet, dans l'édition de la version grecque des Septante qui, sur l'ordre de Sixte V, fut publiée par les soins du card. Carafa d'après le manuscrit du Vatican, et qui fut réimprimée à Paris en 1628, on trouve les trois livres d'Esdras disposés de façon que le liv. I, qui porte pour titre ὁ ἱερεὺς ou *Sacerdos*, répond au troisième livre d'Esdras, et que le second répond à notre premier livre, et le livre de Néhémie, ou, d'après nous aussi, le second répond au troisième dans la vers. LXX. Et pour la même raison on lit dans la vers. des LXX, ce qu'y a ajouté, d'après le manuscrit d'Alexandrie ou de Londres, J. Ernest Grabe, et ensuite J.-Jacques Breitinger, de Zurich, l'an 1731. De plus, dans l'édition de Rome et de Paris, de la version grecque des Septante, on trouve deux livres des Machabées, et on en trouve quatre dans celle que Grabe et Breitinger donnent d'après le manuscrit d'Alexandrie.

Rép. 5. *D.* C'est-à-dire les églises n'insérèrent pas, pendant ce temps-là, ces livres dans le canon par un décret solennel, et sous ce rapport ne leur accordèrent pas la même autorité extrinsèque qu'elles accordèrent aux livres protocanoniques, *C.* elles ne les considérèrent pas comme des livres divins et comme Ecriture sainte, *N.* La notion du livre *canonique* est plus étendue, comme on le voit, que celle du livre *divin;* car tout livre canonique est divin ou inspiré de Dieu, ce qui fait que les anciens employaient indifféremment ces deux mots, mais il n'en était pas ainsi *vice versa*, puisqu'un livre peut être divin sans être en même temps canonique, tels qu'étaient assurément les livres qui furent insérés plus tard par Esdras et ses coopérateurs dans le canon. Ainsi les livres dont nous parlons étaient regardés, il est vrai, comme des livres divins; mais comme l'Eglise, ainsi que nous l'avons dit un peu plus haut, ne les avait point insérés par un décret solennel dans le canon, ils n'étaient ni ne pouvaient être appelés canoniques. Ce que les Pères de l'Eglise semblent affirmer de contraire de ces livres s'explique parfaitement dans ce sens. Car parfois, comme nous le verrons bientôt, ils regardent l'autorité de ces livres comme douteuse; ils nient qu'ils aient la même autorité que les livres canoniques; ils disent qu'ils servent à l'édification, mais qu'ils sont moins propres à confirmer les dogmes contestés; ils semblent même parfois les rejeter parmi les livres *apocryphes* (1); cependant ces mêmes Pères les appellent ailleurs *Ecriture,* ils appellent leurs auteurs *prophètes,* ils s'en servent pour établir les dogmes de la foi, ils les appellent des livres divins, ils en disent encore plusieurs autres choses semblables. Comment accorder tout cela? C'est au moyen de la distinction que nous avons faite entre les livres canoniques et les livres divins. Les assertions des Pères que nous avons citées en premier lieu doivent s'entendre relativement à la canonicité, dont ne jouissaient pas nos livres, et d'une certaine autorité extrinsèque dont ils étaient privés à défaut d'un témoignage solennel de l'Eglise elle-même. Et celles que nous

(1) Juste Fontanini déclare que le mot *apocryphe* a été pris par les écrivains, soit anciens soit modernes, dans plusieurs sens, ouv. cit. *De antiquitatibus Hortæ*, liv. II, c. 3, § 3, on peut y voir ces divers sens. Pour ce qui nous concerne, un livre *apocryphe* est un livre que tout le monde n'approuve pas, tels qu'étaient les livres que nous appelons maintenant deutérocanoniques; et Eusèbe, Hist. eccl., liv. III, c. 25, les appelle ἀντιλεγόμενοι pour les distinguer de ceux qu'il appelle ὁμολογουμένους, que tout le monde recevait.

avons citées en second lieu nous font connaître quelle était la pensée de l'Eglise relativement à leur inspiration divine et à leur puissance intrinsèque (1).

Rép. 6. *N.* Cette nouvelle théorie de nos adversaires est également dénuée de toute espèce de fondement. Car il ne s'agissait pas de prévenir l'abus ou de l'arrêter, lorsque Méliton de Sardique et les autres publièrent leur canon, il s'agissait seulement de connaître l'ancien canon des Hébreux et de le faire connaître. C'est pour cela que Méliton entreprit son voyage d'Orient, et ne donna pourtant pas le canon des Hébreux dans toute son intégrité (2). Origène dit aussi qu'il donne le canon des Hébreux (3). Le concile de Laodicée, comme n'étant qu'un concile particulier, énuméra seulement les livres *canoniques*, savoir, ceux qui étaient contenus dans le canon des Hébreux, que tout le monde recevait unanimement, en y ajoutant toutefois le livre de Baruch; quant aux autres, il aima mieux n'en rien dire jusqu'à ce que l'Eglise universelle eût décidé quelque chose (4). Et pour ne pas prolonger outre mesure notre réponse, on peut appliquer cette réponse aux Pères, soit d'Orient, soit d'Occident, qu'on nous objecte, qui ne se proposèrent d'insérer dans leurs catalogues des livres

(1) Cette observation suffit pour prouver que l'objection des protestants, si l'Eglise règle le canon des Ecritures, elle devient supérieure aux Ecritures elles-mêmes, est sans fondement. L'Eglise ne fait ici qu'attester solennellement la divinité qu'elle reconnaît dans les Ecritures d'après l'ancienne tradition, et assure d'une manière plus positive quels sont les livres qu'il faut regarder comme divins, et quels sont ceux qu'il faut exclure de ce nombre. Elle n'ajoute donc rien intrinsèquement aux Ecritures.

(2) Quant au but de Méliton, écrivant à Onésime, voici ce qu'en dit Eusèbe, Hist. eccl., liv. IV, c. 26 : « Il énumère au commencement de son ouvrage » tous les livres de l'Ancien-Testament, *que tout le monde admettait.* » Or, Méliton omet dans cette énumération le livre d'Esther, qui fut toujours regardé, au moins quant à la première partie, comme canonique.

(3) En effet, pass. cit. du *comment.* sur le 1 Ps., Origène écrit ce qui suit : « Mais ce sont là les vingt-deux livres que *comptent les Hébreux;* le premier, » que nous appelons la Genèse, etc., » œuv. éd. de La Rue, t. II, p. 529.

(4) Ce concile fut tenu, d'après l'opinion la plus vraisemblable, l'an 372. Voy. Cabassut, *Notice sur les conc.*, sur ce concile, comme aussi Hard., *Act. conc.*, t. I, col. 778. Il y eut à ce concile *vingt-deux* Pères, et non pas *trente-deux*, comme le dit Dombre. Quant aux livres du N.-T., il les énumère tous, sauf l'Apocalypse; et si on embrassait l'opinion des protestants qui s'appuient sur le concile de Laodicée pour l'opposer au décret du concile de Trente, il faudrait rayer du canon ce livre, que pourtant ils reçoivent. Voy. Cabassut, ouv. et pass. cit. sur le canon 59. Et cela dans l'hypothèse que le canon 60 de ce concile soit vrai, et que pourtant plusieurs critiques regardent, et pour des raisons graves, comme une interpollation.

canoniques que ceux que contenait le canon des Hébreux, parce que, pour les autres, comme l'Eglise n'avait pas encore dressé de canon, ils n'étaient réellement pas canoniques (1).

Au reste, pour éclairer de témoignages positifs la vérité de la distinction que nous venons de faire entre les livres canoniques et les livres divins, nous allons ajouter ici quelques choses.

Origène, dans sa célèbre lettre à Africain, ne s'applique pas seulement à établir que l'histoire de Susanne est authentique et sacrée, il le fait encore pour les autres livres et parties de livres qui ne se trouvent pas dans le canon des Hébreux, comme le cantique des trois enfants, l'histoire de Bel et du Dragon, et qui sont ainsi appelés *additions* d'Esther, et il conclut : « Il est donc temps, si nous les connaissons, d'abroger » *les exemplaires que l'on conserve dans les églises,* et d'or- » donner par une loi, aux frères, après avoir rejeté *les livres* » qu'ils tiennent *pour sacrés,* de persuader aux Juifs, en les » flattant, de nous donner des livres purs et où il n'y a rien » de fictif (2). » Il atteste, en outre, que *le livre de Tobie* était en usage dans les églises (3). Il cite enfin des preuves puisées dans les livres des Machabées pour établir des vérités de foi (4), comme du livre de la Sagesse (5) et de celui de l'Ecclésiastique (6).

Saint Cyrille de Jérusalem cite çà et là des passages soit du livre de la Sagesse, qu'il appelle aussi le livre de Salomon (7), soit de l'Ecclésiastique (8), soit de Baruch, qu'il appelle prophète (9), comme aussi des derniers chapitres de Daniel, comme de l'Ecriture sainte (10).

(1) Il faut entendre cela de l'Eglise universelle ou d'un canon qui obligerait l'Eglise universelle; car il n'y a pas de doute pour l'Eglise romaine; car comme le prouve ce que nous avons dit, elle eut toujours son canon.

(2) N. 4, édit. des Bénéd., œuv. t. I.

(3) Ibid., n. 13.

(4) Exhort. aux martyrs, n. 22 suiv.

(5) Liv. III, cont. Celse, n. 60 et *alibi.*

(6) Ibid., liv. IV, 28 et *alibi;* on peut voir l'indication des pass. de la *sainte Ecriture* à la fin de chaque volume.

(7) Catéch., IX, n. 2, édit. Touttée, etc.

(8) Catéch., VI, n. 4. Catéch., XI, n. 19, etc.

(9) Catéch., XI, n. 15, où il écrit : *Ecoute le prophète, qui dit : C'est là notre Dieu,* etc., et ailleurs.

(10) Catéch., XVI, n. 31, où il parle de l'histoire de Susanne, et il ajoute :

De même le véritable Athanase (1) cite non-seulement des passages de ces livres pour établir les choses de la foi, mais il se sert en outre de cette formule usitée chez les anciens pour désigner les Ecritures, savoir, *comme il est écrit* (2).

C'est encore de cette manière qu'en a agi saint Grégoire de Nazianze, qui cite en maintes circonstances les livres deutérocanoniques qu'il appelle l'*Ecriture,* et si les hérétiques en citent quelques passages, il les explique (3) sans jamais en révoquer en doute l'autorité divine.

C'est aussi ce qu'a fait saint Epiphane, confondant les hérétiques qui abusaient de quelques textes de ces mêmes livres; car il les admet comme des livres divins; il les appelle expressément *Ecriture,* et il les explique (4).

Car il est écrit : *γέγραπται γὰρ,* et il cite les paroles qui se lisent dans Daniel, XIII, 45. *Dieu a suscité l'Esprit-Saint dans un jeune enfant.* Or, on se sert du mot *il est écrit,* soit d'après l'usage des Ecritures, soit d'après l'usage des Pères, pour indiquer les Ecritures, comme c'est un fait connu.

(1) J'ai dit le *véritable Athanase,* puisqu'il est reconnu par les critiques que ce n'est point Athanase qui est l'auteur du Synopsis. Voy. édit. Bénéd., note, t. II, œuv. p. 124 et suiv. Dombre cependant l'attribue à Athanase. Mais il faut bien pardonner ces bévues, avec bien d'autres, à un novice.

(2) Saint Athanase se sert de cette phrase, lett. 3, *à Sérapion,* n. 4, citant les paroles de la Sagesse, I, 7, et dans l'*Apolog. à l'emp. Constant.,* n. 17, citant les paroles de Tobie, IV, 19. En outre, citant d'après la lettre que saint Alexandre lui avait écrite, dans l'*Apolog. cont. les ariens,* n. 66, les paroles de l'Ecclésiastique, XXXI, 4, il écrit : « *L'Ecriture sainte* dit quelque part : » *Car son père est mort, comme s'il ne fût pas mort.* » Nous avons ici le double témoignage d'Athanase et d'Alexandre en faveur de l'autorité divine de l'Ecclésiastique, et citant dans la lettre, *des Décrets de Nicée,* n. 12, les paroles de Baruch, III, 12, il écrit : « De même *le Verbe* blâmant Israël, dit, etc. » Il le cite ailleurs sous le nom de Jérémie, unissant çà et là les paroles des livres deutérocanoniques, sans distinction, avec celles de Pierre, de Paul et de David, etc. Voy. la table des citations, à la fin du volume I. Au reste, s'il fallait s'en tenir à l'autorité du Synopsis, nous devrions rayer le livre d'Esther du canon des livres protocanoniques, et comprendre dans les livres protocanoniques la partie de Daniel où se trouve l'histoire de Susanne, pour ne pas en citer d'autres. Voy. t. II, œuv. saint Athanase, p. 126 et suiv.

(3) Ainsi, disc. 34, n. 13, citant un pass. de la Sagesse I, il dit : « Comment » pourrons-nous défendre ce que dit l'*Ecriture,* que Dieu est partout, etc., » et il les joint aux paroles de Jérémie, 31. De même lorsque, disc. 59, il cite les paroles de l'*Ecclésiastique,* XXIV, 5, p. 730, t. I, comme aussi disc. 36, p. 586, où il résout la difficulté tirée de Baruch, que les ariens lui objectaient, et ailleurs. Voy. indication des passages de l'Ecriture qu'il cite, en tête des deux volumes de ses œuvres.

(4) Comme *hérés.* 70, n. 7, éd. Pét., t. 1, p. 818, citant une preuve tirée d'Esther, XIII, 9, et *hérés.* 64, n. 54, où il cite le livre de la Sagesse sous le nom de Salomon, I, 4; de même, *hérés.* 24, n. 6, citant un passage de l'Ecclésiastique, VII, 1, il dit : *Comme l'atteste l'Ecriture;* et encore *hérés.* 57, il résout la difficulté que lui faisaient les noétains, tirée de l'Ecriture, savoir, de Baruch, III, 36, etc.

Saint Amphiloque cite des passages de la prophétie de Baruch et du livre de la Sagesse comme Ecritures *divines*, bien que pourtant il ne les énumère pas dans son canon (1).

Ce que nous avons dit des Pères grecs qu'on nous objecte, on peut aussi le dire des Pères latins, qui, quoiqu'ils aient suivi le canon des Hébreux, n'en citent pas moins constamment des passages de nos livres comme d'auteurs *theopneustis*, comme on le voit positivement par saint Hilaire, même lorsqu'il traite des discussions dogmatiques (2). Ruffin, entre autres choses, faisait un crime à saint Jérôme de ce que, dans sa préface du livre de Daniel, il semblait abandonner la cause des livres deutérocanoniques, et le saint docteur s'en justifie en ces termes : « Mais que prouve ce que je rapporte contre » l'histoire de Susanne, et le Cantique des trois enfants, et les » fables ou récits de Bel et du Dragon, qui ne se trouvent pas » dans le volume hébreu; les Hébreux disent que celui qui » m'incrimine, prouve qu'il est un sycophante. Car ce n'est » pas mon opinion que j'ai expliquée, mais bien ce qu'ils ont » coutume de dire contre nous (3); » en outre, citant les paroles du livre de la Sagesse, il emploie cette phrase : « *La* » *sainte Ecriture dit :* La sagesse ne pénétrera pas dans l'âme » pervertie (4); » citant les paroles de l'Ecclésiastique, il dit : « La *sainte Ecriture* s'exprime ainsi : La musique dans le » deuil est intempestive (5). » Mais cette manière d'agir de Ruffin et de saint Jérôme démontre ce qu'ils pensaient de ces

(1) Disc. sur la Naissance de Jésus-Christ, n. 2, dans Galland, *Biblioth. des Pères*, t. VI, p. 464, il cite comme celle d'un prophète l'autorité de Baruch, III, 38. Il cite de même la Sagesse, IV, 2, dans le disc. sur *la rencontre du Seigneur*, n. 4, ibid., p. 469. Ajoutez que d'après le canon que Amphiloque décrit dans les Iambes, nous devrions douter du livre d'Esther, puisqu'il écrit : « *Quelques-uns* ajoutent *à ceux-ci* (les livres canoniques) le livre d'Esther. » Ibid., p. 495, v. 288, comme de plusieurs des livres deutérocanoniques du Nouv.-Test.

(2) Voy. Traité sur le Ps. 129, n. 4, où il cite une preuve tirée du livre de Tobie, XII, 15; Traité sur le Ps. 135, n. 12, où il cite l'autorité du livre de la Sagesse, I, 7, comme parlant *d'un prophète : Le prophète enseigne.* Traité sur le Ps. 140, n. 5, il cite, avec les Latins, le livre de l'Ecclésiastique, sous le nom de Salomon; voyez les notes de l'édit. des Bénéd., liv. IV, *de la Trin.*, n. 24; il cite Baruch, III, 36, sous le nom de Jérémie, et il cite la partie deutérocanonique de Daniel sous son nom, *Traité* sur le Psaume 52, n. 19, et il l'attribue à Daniel; il cite souvent l'autorité du II livre des Machabées, comme *Traité* sur le Ps. 134, 25, liv. cont. l'emp. Constant., n. 6, etc.

(3) Liv. II, cont. Ruffin, n. 33; voy. sur ce pass. notes de Vallars.

(4) Comment. sur le c. 18 de Jérémie, V, 18, édit. Vallars., t. IV, col. 972.

(5) Lett. 118, n. 1, éd. Vallars.

livres, quoique pour le motif indiqué ils les rejetassent du canon, et que même saint Jérôme les relègue parmi les livres apocryphes, c'est-à-dire d'après la manière de voir des Juifs, parmi les livres *hogiographiques* (1). On voit par là ce qu'il faut penser de nos adversaires hérétiques quand ils viennent effrontément nous opposer les anciens.

Rép. 6. *D.* On ne doit pas penser de ceux qui citent ces livres comme *Ecriture*, qu'ils les placent sur le même rang que les livres canoniques quant à l'autorité *extrinsèque*, *C.* quant à l'autorité *intrinsèque*, *N.* Certes, il ne s'est jamais élevé aucun doute sur les livres protocanoniques, comme étant renfermés dans le canon que l'Eglise universelle reçoit; quant aux autres, comme il est démontré que c'est généralement tout le monde, et non quelques particuliers qui les ont reçus comme livres divins et Ecriture sainte, et qu'ils les ont allégués comme Ecriture sainte contre les hérétiques qu'ils combattaient, et que les hérétiques eux-mêmes, qui plus est, les alléguèrent comme Ecriture, il est indubitable qu'ils leur accordèrent aussi la même autorité intrinsèque. Cependant, comme jusque-là l'Eglise universelle n'avait pas fait de canon, par conséquent sous ce rapport elle ne leur avait point attribué, si je puis ainsi parler, la même autorité juridique qu'elle attribue aux livres protocanoniques. Quant à ce qu'on ajoute,

(1) D'après ce que nous avons dit un peu plus haut, n. 32, et la note que nous y avons jointe, il est positif que les Hébreux classèrent les livres deutérocanoniques parmi les livres hagiographiques; c'est par conséquent avec raison que Jahn, dans son Archéologie biblique germanique, Vienne, 1802, § 29, blâme Martène de ce que, contre la saine critique, et malgré plusieurs manuscrits d'une grande autorité, contre le sentiment d'hommes très-savants, il a corrigé ce qui se trouve dans les prologues parallèles de saint Jérôme, sur le livre de Tobie et de Judith, *hagiographique* en *apocryphe*. Vallarsius a suivi Martène, et s'est efforcé d'appuyer la leçon de Martène de plusieurs raisons; mais c'est en vain, comme on le voit par ce que nous avons dit. Ce qu'écrit Origène, dans sa lettre à Africain, n. 13, éd. Bénéd., t. 1, p. 26, ne lui est pas favorable non plus. Car si on examine attentivement les paroles d'Origène, il n'affirme pas absolument que les Hébreux comptaient les livres de Tobie et de Judith parmi les livres apocryphes, mais seulement qu'ils ne sont pas parmi les livres apocryphes *dans l'hébreu.* Voici comment de La Rue rend ces paroles : « Pour nous, nous devons savoir que les Hébreux ne se » servent point du livre de Tobie (c'est-à-dire qu'ils ne le lisent pas publique- » ment dans la synagogue), ni celui de Judith, et ces *livres ne se trouvent » pas même dans l'hébreu*, comme nous l'avons appris d'eux. » Quant au livre de Judith en particulier, il est certain maintenant que les Hébreux en lisaient l'histoire dans les synagogues, le premier sabbat d'après l'octave de la fête de la Dédicace (*encæniorum*), et qu'elle faisait partie de l'office public du matin. Voy. *Yotser Leschabbat Rischon schel Hhanuca.*

qu'il y a une différence entre les livres *canoniques* et les livres *ecclésiastiques,* parce qu'on lisait seulement ceux-ci dans les églises, c'est un rêve de nos adversaires. Car si quelquefois on distingue les livres en livres canoniques et livres ecclésiastiques, c'est parce que les premiers furent reçus dans le canon, et que les autres furent regardés comme divins par l'usage que les églises en firent, et qui, par le fait, montrèrent qu'elles les comptaient parmi les livres divins, et non d'après la seule lecture qu'elles en faisaient pour l'édification des fidèles.

En effet, nos livres sont allégués comme Ecriture sainte par Clément de Rome (1), Barnabé (2), Hippolyte (3), Clément d'Alexandrie (4), Irénée (5), l'auteur des *Constitutions apostoliques* (6), Tertullien (7),

(1) Lett., I Cor., c. 4, il cite un pass. du liv. *de la Sagesse,* II, 24, c. 9 ; du liv. *Ecclésiastique,* XLIV, 17, c. 55, *de Judith,* etc.; dans Cotelier, t. I. Comme aussi dans la lett. 2 *de la Virgin.,* c. 18, où il cite un passage de Dan., XIII. Pour ces deux *lettres sur la Virginité,* voyez Galland, tom. I, Biblioth. PP., *Prolég.,* c. 1. sect. 12. Le même Clément cite, dans la première de ces lettres, le ch. 6, *Ecclésiastique.*

(2) *Lett.,* c. 6, il cite un texte de la Sagesse, II, 12, avec un texte d'Isaïe; il cite encore, ibid., l'Ecclésiastique, I, 10; il cite le même livre c. 19. Voy. Galland, pass. cit.

(3) Sur Suzanne, dans Galland, t. II, p. 442 et suiv. Et dans le fragment 9, sur le Cantique des cantiques, il exalte le livre de la Sagesse, et il l'attribue à Salomon, ibid., p. 489, et dans la Démonstration contre les Juifs, §§ 9, 10, il le cite trois fois et il en appelle l'auteur *prophète;* ibid., p. 450. Dans l'ouv. intit. *De Charism. Tradit. apostol.,* § 2; il compte Judith au nombre des femmes qui prophétisèrent d'après son livre, ch. 8, ibid., p. 503, et dans son commentaire de l'histoire de Susanne, sur le v. 55, il rappelle ce qui est rapporté d'après le livre de Tobie, III, 24, ibid., p. 446.

(4) Il cite trois fois le livre de Tobie, deux fois celui de Judith, vingt-une fois la Sagesse, de Salomon, plus de cinquante fois l'Ecclésiastique, quatre fois le livre de Baruch; çà et là dans ses entretiens (si toutefois ils sont de lui), il cite le cantique des trois enfants comme étant de Daniel, de même que le II livre des Machabées. Voy. l'indicat. des pass. de l'Ecriture sainte, cités çà et là par Clément d'Alex., à la fin de ses œuv., édit. Jos. Potteri, d'Oxford, Venise, 1754.

(5) Liv. IV, cont. hérés., c. 38, n. 2; il cite un pass. de la Sagesse, VI, 19, 20. De même, liv. V, c. 35, il cite, sous le nom de Jérémie, les paroles qu'on lit dans Baruch, IV, 36; et dans tout le c. 5, liv. IV, c. 26, n. 3, il attribue à Daniel ce qu'on lit, Dan., XIII, de l'histoire de Susanne; il attribue au même prophète l'histoire de Bel et du Dragon, qui se trouve dans Daniel, XIV, ibid., liv. III, c. 5, n. 2.

(6) Liv. II, c. 49 et 51, il cite, sous le nom de Daniel, l'histoire de Susanne; il cite aussi le livre de Tobie, liv. I, c. 1, et il l'appelle *loi de Dieu;* et l. VII, c. 2, il le cite comme Ecriture sainte, avec les autres livres protocanoniques; de même, liv. III, c. 15, il fait mention de Judith, liv. III, c. 7; ibid., liv. II, c. 21, il cite un passage de l'Ecclésiastique, etc.

(7) Il cite un passage du livre de Judith, liv. *de Monog.,* c. 17; il cite neuf

Cyprien (1), Denis d'Alexandrie (2), Méthode (3), Pontius (4), Archelaüs (5) et autres, outre ceux que nous avons énumérés un peu plus haut et que nous avons défendus (6).

Rép. 7. *N.* En effet, saint Augustin et les conciles d'Afrique tenus vers la fin du IV[e] ou au commencement du V[e] siècle, ne firent que réunir enfin, dans un seul canon, les livres que les églises avaient, d'après l'ancienne tradition, reçus jusqu'à ce jour, par un consentement tacite ou formel, comme divins. Il est dit, en effet, dans le VI concile de Carthage, tenu l'an 409 : « Parce que nous les avons reçus des Pères pour

fois la Sagesse, qu'il attribue à Salomon; il cite cinq fois l'Ecclésiastique, qu'il compte au nombre des Ecritures; il cite le même nombre de fois Baruch, sous le nom de Jérémie; il cite aussi l'histoire de Susanne, de Bel et du Dragon, qu'il attribue à Daniel; enfin il cite les deux livres des Machabées, le I et le II. Voy. l'ind. des pass. de l'Ecriture, qu'il cite, œuv. éd. Pamelius, etc.

(1) Le saint martyr cite, comme Ecriture, les mêmes livres que Tertullien; il cite, en outre, Tobie. Voy. indic. du passage de l'Ecriture qu'il cite, édit. Bénéd.

(2) Il cite, comme Ecriture, des pass. de Tobie, de la Sagesse, de l'Ecclésiastique, de Baruch. Voy. indicat. des pass. de l'Ecriture cités par lui, édit. De Magistris, Rome, 1796.

(3) Fest. des dix Vierges, serm. 2, § 3; il cite un passage de la Sagesse, III, 16, et il l'appelle γραφὴν, de même, § 6, Sagesse, IV, 6, et § 7; Sagesse, XV, 10, 11, et ailleurs. De même, ibid., serm. 5, § 4, du livre de l'Ecclésiastique, VI, 35; de même serm. 1, du chap. 18, 30; 19, 8; 23, 1, 5, 6. Comme aussi serm. 8, § 9, du liv. de Baruch, III, 14, 15, sous le nom de Jérémie; serm. 11, § 2, sur le Psaume du liv. de Judith, VIII, 1, et de Daniel, XIII, 19, où il est question de l'histoire de Susanne. Voy. dans Galland, Biblioth. PP., tom. III, p. 670 et suiv.

(4) Vie et martyre de saint Cyprien, § 10, où il cite un passage de Tobie. Voy. dans Ruinart, Actes des martyrs, éd. Véron., 1731, p. 183.

(5) Discussion avec l'hérétique Manès, § 29; il cite un pass. de la Sagesse, I, 19, et c'est une discussion dogmatique. Voy. Galland, Biblioth. PP., t. III, p. 587.

(6) On pourrait ajouter, entre autres, l'auteur anonyme du traité contre Novatien, *De spe veniæ non neganda*, Galland, t. III, p. 376, qui cite comme une exhortation divine les paroles de l'Ecclésiastique, II, 11-13. Origène appelle le même livre, hom. 4, sur l'Exode, § 5, Ecriture; et hom. 8, § 4, il en appelle l'auteur *prophète*, l'auteur des Constitutions apostol., qui, outre les livres que nous venons d'énumérer, cite, liv. V, c. 20, Baruch, III, 36. Voy. dans Cotelier, t. I, saint Corneille, lett. 12, à saint Cyprien, Galland, t. III, p. 353, appelle le II livre des Machab. Ecriture sainte, etc. On voit par là que l'antiquité tout entière, que les Pères grecs et latins ont cité les livres deutérocanoniques comme Ecriture, Ecriture sainte, oracles divins, etc.; qu'ils ont cité les livres deutérocanoniques, bien qu'ils ne les comptassent pas au nombre des Ecritures canoniques, parce que, comme nous l'avons dit, outre le premier canon admis par toute l'Eglise, il n'y en eut aucun autre d'arrêté par un jugement solennel.

» être lus dans l'Eglise (1); » et cependant on les appelle des livres *divins*, des Ecritures *canoniques*, remarque qui seule fait crouler tout l'édifice sérieux de nos adversaires, de la distinction entre les livres *canoniques* et les livres *ecclésiastiques*. Ceci fait crouler en même temps ce que l'on ajoute concernant l'opposition de l'église d'Afrique contre l'autorité de l'église d'Orient; comme aussi sur la déception de saint Augustin, de Tertullien et de saint Cyprien, et ils auraient pu ajouter de tous les autres que nous avons énumérés en grand nombre un peu plus haut, en même temps que du pontife Innocent I, qui transmit le même canon à Exupère *de Toulouse* (2), et de Boniface, qui approuva le canon d'Afrique; or, tous ces personnages se trompèrent honteusement comme des insensés, si l'on dit que nos sages et pénétrants hérétiques ne se sont pas trompés, eux (3).

Rép. 8. *N.* Puisque lorsque saint Augustin avoue que le canon des Hébreux ne contenait que les seuls livres protocanoniques, il n'a dit que ce que tous les autres avaient dit avant lui, et qu'il a agi concernant les autres livres qui n'étaient pas contenus dans le canon, comme ils avaient agi, eux aussi. Il est faux que saint Augustin s'excuse, dans son livre des *Rétractations*, d'avoir compté l'auteur de l'Ecclésiastique au nombre des *prophètes* ou comme un *auteur inspiré;* il dit seulement que Salomon, à qui il avait attribué soit la Sagesse, soit l'Ecclésiastique, n'en est pas l'auteur (4).

Rép. 9. *N.* Cette déduction, comme tirée d'une supposition fausse, ainsi que le prouve surabondamment ce que nous avons dit, car ce n'est là la théorie ni de saint Augustin ni des Africains, c'est celle de nos adversaires. Il faut en dire

(1) Hard., Act. conc., t. I, col. 968. Voy. là-dessus les notes de Hard., sur le canon 47, III conc. de Carthage.

(2) J'ai dit: « Exupère de Toulouse, » car notre contradicteur érudit dit: Exupère, évêque de Tolède, p. 28.

(3) La manière d'agir des hérétiques est toujours admirable; pourvu qu'une chose leur sourit, qu'elle soit appuyée sur plusieurs ou sur aucun témoignage, ils l'embrassent tout de même; mais si elle ne leur sourit pas, quand même elle aurait pour elle toute l'antiquité, ils la rejettent purement et simplement, puisqu'ils sont eux-mêmes juges suprêmes.

(4) Voici les paroles dont il se sert, liv. II, *Retract.*, c. 4, n. 2: « Quant à l'auteur du livre que plusieurs appellent l'Ecriture de Salomon, que ce soit Jésus Sirach qui l'ait écrit, de même que l'Ecclésiastique, ce n'est pas aussi certain que je l'ai avancé, ainsi que je l'ai appris par la suite; il est même bien plus que probable qu'il n'en est pas l'auteur. »

autant des affirmations de nos adversaires concernant les écrivains qui ne sont venus que plus tard, et qui ne donnèrent pas une attention suffisante au système inventé naguère par nos protestants, comme aussi pour l'erreur qu'a sanctionné, d'après eux, le concile de Trente, sans qu'il soit nécessaire que nous insistions sur ce point.

Rép. 10. *D.* C'est-à-dire, il y en eut un certain nombre qui, comme l'Eglise universelle n'avait pas dressé de canon, excluaient du nombre des livres canoniques, ou quelques-uns ou même tous les livres deutérocanoniques, ou qui au moins doutaient de quelques-uns, *Tr.* ou *C.* ils leur refusèrent l'autorité divine, d'après ce qui a été dit, *N.*

Et 1. nos adversaires ne sont pas assez sincères dans la citation de Junilius Africain. Car ce ne sont pas les seuls livres de Judith et des Machabées qu'il classe parmi les livres *d'autorité moyenne;* il classe en outre, dans cette catégorie, les livres des Paralipomènes, de Job, les deux livres d'Esdras, et le livre d'Esther (1); il dit expressément de ces mêmes livres, *qu'ils ne font pas partie des Ecritures canoniques, parce que chez les Hébreux on en faisait aussi la différence.* Ce passage seul nous donne un spécimen et de la doctrine de cet auteur et de la *bonne foi,* comme on dit, de nos adversaires qui nous l'objectent, sans que nous ayons besoin de poursuivre plus loin.

Ce qui est dit du catalogue des Ecritures, dans le vingt-unième capitulaire de Charlemagne, est *aussi faux;* car on n'y trouve, concernant les saintes Ecritures, qu'un avertissement pour le prêtre de Dieu, *d'être instruit sur les Ecritures et de savoir par cœur le Psautier tout entier* (2).

Saint Grégoire-le-Grand dit des livres des Machabées qu'ils ne *sont pas canoniques*, par opposition au canon des Hébreux (3), comme nous l'avons dit.

Hugues de Saint-Victor parle absolument dans le même sens, lui qui ne reproduit que le canon des Hébreux (4).

(1) Voy. ouv. cit., *De part. div. leges,* Paris, 1556, c. 5, comp. c. 7. Il faut observer en outre que cet auteur compte, parmi les livres d'une autorité parfaite, l'Ecclésiastique, c. 6, et parmi les livres d'autorité moyenne, le Cantique des cantiques, *ibid.*

(2) Voy. Hard., Act. conc., t. IV, 961.

(3) Préf. générale, édit. Bénéd., œuv., t. 1, § 16, où il réfute cette difficulté suscitée depuis longtemps par Moulinié.

(4) Voy. œuv.. édit. Ven., 1588, tom. I, des Ecritures, etc., c. 6 et 7, où il énumère, d'après le canon des Hébreux, vingt-deux livres.

On ne cite pas avec plus de bonne foi J. Béleth en nous l'objectant; car il n'écrit pas : *L'Eglise ne reçoit pas ceux-ci*; mais bien : Pour ces quatre, il en est *quelques-uns* (quidam) *qui ne les reçoivent pas, néanmoins l'Eglise les approuve* (1); voici encore un échantillon de la bonne foi des adversaires de l'Eglise.

J. de Salisbury ne se propose, comme il le dit lui-même, que de reproduire, d'après saint Jérôme, le canon des Juifs (2). Parlant des livres de Tobie, de Judith et des Machabées, *qui ne sont point reçus dans le canon* (savoir, des Juifs) : *Comme*, dit-il, *ils édifient la foi et la religion, on les a pieusement admis*, savoir l'Eglise (3); enfin il conclut que tous les livres de l'Ancien et du Nouveau-Testament ont un seul et même auteur, le Saint-Esprit (4).

C'est aussi le canon des Hébreux que propose, d'après saint Jérôme, la Glose ordinaire, et on n'a pas omis, comme le prétendent nos adversaires, dans les éditions postérieures à l'an 1506, les traités qui sont contraires à la canonicité des apocryphes (*deutérocanoniques*) (5), puisqu'il n'y avait aucune raison de les omettre.

Il en est de même de Hugues de Saint-Charon, qui reproduit le canon des Hébreux, et qui appelle, dans le même sens que saint Jérôme, apocryphes ou *hagiographiques* les livres qui ne sont point compris dans le canon, et il déclare que *l'Eglise les reçoit* (6).

Guillaume Occam ne dit pas un mot de cet argument dans

(1) Voyez l'explication de ce livre des offices, à la fin du Rational des off. div. de Guill. Durand, Ven., 1577, fol. 335, 2.

(2) Car après avoir rapporté le canon des Hébreux d'après saint Jérôme, il ajoute : « Et c'est ce que l'on trouve dans le prologue du livre des Rois; saint » Jérôme l'appelle *le prince armé* (*principem geleatum*) de toutes les Ecri- » tures qu'il a puisées chez les Hébreux. » Voy. Biblioth. PP., Lyon, 1677, t. XXIII, p. 468, col. 1.

(3) Ibid., p. 469, col. 1.

(4) Ibid., col. 2.

(5) Certes, la sainte Bible publiée à Lyon en 1589, sous les auspices de Sixte V, avec la Glose ordinaire, contient le même prologue sur les livres canoniques et non canoniques.

(6) Car il écrit, dans l'apostille sur le livre de Tobie : « Nous disons que » saint Jérôme reçoit ici en plus grand nombre les livres hagiographiques, » savoir, au point qu'il y comprend les livres apocryphes que l'Eglise admet, » dont la vérité est manifeste, mais dont l'auteur est inconnu, tel que l'Ecclé- » siastique, la Sagesse, Judith, les Machabées, Tobie, le Pasteur, » édit. Ven., 1600, t. I, fol. 373, 2, col. 1.

le passage qu'on nous objecte (1). Lyran se sert des paroles de saint Jérôme, et il parle dans le même sens que lui (2). Quant à l'ouvrage du jurisconsulte Horne, je n'ai pas pu me le procurer; mais outre que l'autorité d'un jurisconsulte obscur du XIV[e] siècle est ici de très-peu d'importance, l'analogie nous permet de penser qu'il ne s'est pas écarté du sentiment des autres.

Lorsque saint Antonin semble ne pas accorder aux livres deutérocanoniques d'autre autorité que celle que l'on accorde aux docteurs de l'Eglise, ceci doit s'entendre de l'autorité extrinsèque et canonique que l'Eglise ne leur avait pas encore reconnue par un décret solennel; car l'instruction d'Eugène IV aux Arméniens fut publiée après la clôture du concile de Florence. Il se sert des paroles de saint Jérôme relativement aux livres qui ne sont point contenus dans le canon des Hébreux, et il confesse que l'Eglise reçoit ces livres d'après la distinction que nous avons faite plus haut (3).

Il faut en dire autant de Tostat, qui pourtant avoue que

(1) En effet, notre adversaire allègue Occam, Dialog., p. III, c. 16. Or, on n'y lit rien de semblable. Voyez ses œuvres, éditées par Goldaston, dans la Monarchie du saint emp. rom., Francfort, 1614, t. II, p. 785. Que si dans le livre III, du traité 3, ch. 16, p. 834, il rapporte les paroles de saint Jérôme, qui dit « que l'on lit les livres de l'Ecclésiastique et de la Sagesse dans l'Eglise » pour édifier le peuple, et non pour confirmer l'autorité des dogmes ecclé» siastiques. » Il étend en outre, aux livres de Judith et de Tobie, ce que saint Grégoire-le-Grand a dit des livres des Machabées; et ce n'est pas pour ôter de l'autorité à ces livres que Occam a cité cela, c'est seulement pour démontrer que l'argument que l'on en tire est moins efficace, à cause de leur manque d'autorité extrinsèque, ou du jugement solennel de l'Eglise, le comprenant dans le canon des livres canoniques, comme nous l'avons fait observer en expliquant les passages de ces deux Pères.

(2) Voy. Préf. sur le livre de Tobie, édit. Lyon, 1590, t. II, col. 1495.

(3) Car il écrit pass. cit., édit. de Lyon, 1586, t. 1, p. 65, des livres de la *Sagesse et de l'Ecclésiastique,* que plusieurs attribuaient à Salomon. Il affirme du premier : que « d'après saint Jérôme les Hébreux ne le comptèrent jamais » au nombre des livres authentiques. » Mais il ajoute qu'il est question dans ce livre du pacte que les Juifs firent pour mettre le Christ à mort. Il écrit de l'autre : « Quoiqu'il soit plein d'une sagesse morale et que l'Eglise le reçoive » pour le lire, il n'est pourtant pas authentique pour prouver les questions » de foi controversées. » Telles sont les paroles de saint Jérôme ; et par suite il faut les entendre dans le sens que nous avons dit plus haut. Sa pensée se manifeste plus clairement encore par ce qu'il écrit ibid., t. III, c. 9, § 12, p. 85, parlant des cinq livres deutérocanoniques que les Hébreux reléguaient parmi les livres apocryphes, et dit « *pourtant la sainte Eglise admet pour » vrais même les apocryphes, comme on le voit dist.* 15. » Ce que notre adversaire nous objecte ne se trouve pas dans le passage cité, mais on le lit dans la *Somme théolog.,* part. III, tit. 18, § 2, éd. de Vérone, col. 1043.

l'Eglise reçoit les livres deutérocanoniques comme authentiques (1).

La préface qui se lit dans les Bibles publiées l'an 1498 et 1506 répète ce que tant d'autres auteurs, après saint Jérôme, ont dit du canon des Hébreux et des autres livres reçus par l'Eglise. Or, le cardinal Ximenès a suivi ces auteurs dans sa polyglotte Complute (2). C'est aussi ce que fit le card. Cajetan (3); cependant, emporté par l'esprit de nouveauté, comme cela se fait ordinairement, il alla beaucoup plus loin qu'il fallait dans ses Commentaires sur l'Ecriture, que le card. Pallavicin compare fort à propos aux pieds du paon (4); ce qui fit que Cajetan encourut le blâme même des siens (5).

Rép. 11. *N.* Bien plus, les Grecs, en ce temps-là et dans les âges suivants, convinrent d'admettre comme divins les livres que l'Eglise latine admet, comme on le voit, parce qu'il n'y a jamais eu de division sur ce point entre les deux églises. Et si Léonce de Byzance, Damascène, les deux Nicéphore de Constantinople et Callixte reproduisent le canon des Hébreux,

(1) En effet, Tostat ou d'Avila dit expressément dans le passage cité par notre adversaire, en parlant des livres de la Sagesse, de Judith, de l'Ecclésiastique, de Tobie et des Machabées, *que l'Eglise les reçoit comme authentiques; qu'elle les reçoit et qu'elle les lit,* etc. Voy. *explic. de la préf. du livre des Rois de saint Jérôme, quest.* 27 *et* 29, et *dans l'explic. de la préf. I Paral.,* quest. 7, il explique dans quel sens on recevait les livres qui ne faisaient pas partie du canon des Hébreux, et que pourtant l'Eglise reçoit, et qui sont appelés *apocryphes.* Enfin dans la préf. *sur l'évang.* de saint Matth., quest. 1, 2 et 3, et précisément dans la quest. 2, que nous oppose notre adversaire, on lit: « Bien plus, elle ne sait pas (l'Eglise) si leurs auteurs les ont dictés sous » l'inspiration du Saint-Esprit (ces livres). » Et il dit cela relativement à la certitude absolue de l'Eglise par rapport aux livres protocanoniques, et cela comme nous l'avons si souvent fait observer, parce qu'elle n'avait pas fait solennellement de décret, comme elle le fit enfin dans le concile de Trente; car autrement il serait en contradiction avec lui-même.

(2) Voy. *Prolog. II, observations à faire touchant la lecture du N.-T.*

(3) Voy. Comment. sur le c. 10, liv. d'Esther, édit. Lyon, 1639, t. II, p. 400, col. 2.

(4) *Hist. conc. Trente,* l. VI, c. 17, n. 2.

(5) Voy. Melch. Can., *sur ce pass.,* liv. II, c. 11, réponse au sixième argum. Il dit que Cajetan *hébraïse* sur l'A.-T., et qu'il *érasmise* sur le Nouv., ce qui est passé en proverbe. Certes Witaker, œuv. édit., Herborn., 1590, p. 60, défend Luther, qui rejetait les livres deutérocanoniques du canon, à l'exemple de Cajetan, qui retranchait aussi du canon du Nouv.-Test. les lettres de Jacques, II de saint Pierre, II et III de saint Jean, celle de Jude et celle de Paul aux Hébreux, et les parties controversées et quelques autres parties dont Luther ne douta jamais. Voy. Georg. Czüppo, *Déf. de l'édit. Vulg. de la Bible,* Sabaria, 1798, t. I, p. 55 et suiv.

ils le font sans préjudice des autres livres que l'Eglise admet (1).

Rép. 12. *N.* En effet, comme le prouve ce que nous avons dit jusque-là, le concile de Trente, en sanctionnant le canon des saintes Ecritures, n'a fait que suivre le fil de la tradition constante et perpétuelle de l'Eglise romaine; cette tradition était en vigueur dans toutes les églises d'Orient et d'Occident, qui tenaient, quant à la substance, les mêmes livres comme divins, non-seulement pour l'édification, mais même pour confirmer les dogmes de la foi, ainsi que l'établissent clairement tous les documents des Pères grecs et latins, des constitutions apostoliques et des conciles que nous avons rapportés, et auxquels nous pourrions en ajouter bien d'autres, surtout après les IV[e] et V[e] siècles (2). Et les paroles de saint Jérôme et de ceux qui l'ont suivi ou qui l'ont copié, que nous objectent nos adversaires, ne contredisent nullement cela, puisqu'ils ne parlent que des livres canoniques dans le sens rigoureux, savoir, de ceux qui étaient contenus dans le canon des Hébreux. Et s'ils exclurent les autres du catalogue des Ecritures canoniques, ils ne le firent que relativement à ce canon, parce que, bien que les églises admissent ces livres comme divins, ce que, par le fait, ces écrivains eux-mêmes avouent, cependant, comme l'Eglise universelle n'avait pas fait solennellement de canon qui astreignît tout le monde à les admettre, il en est résulté que l'on n'a attribué l'honneur d'Ecritures canoniques qu'aux seuls livres protocanoniques. Le concile de Trente dressa donc son canon d'après les règles de la science et de la critique la plus exacte, et par conséquent il n'avait point à redouter *l'anathème de la science.* Pendant que les hérétiques protestants ont tout à craindre, eux, de l'anathème de l'Eglise de Jésus-Christ, contre laquelle ils se révoltent en

(1) Il suffit de parcourir la table des passages de l'Ecriture, cités par saint Jean Damascène, pour voir qu'il cite indifféremment les livres de la Sagesse, de l'Ecclésiastique et de Baruch. Voy. édit. Le Quien, qui, dans la note 1 sur le c. 17, liv. IV, *de la Foi orthod.,* observe que saint Jean Dam. transcrit le canon de saint Epiphane, liv. *Poids et mes.,* dont nous avons parlé plus haut.

(2) Pour ne pas pousser ce catalogue au-delà des bornes, voy. l'Appendice cité que l'illustre Blanchini donne dans la préface générale *de sa Défense des Ecritures canoniques.* Il indique les écrivains qui, depuis les âges apostoliques jusqu'au concile de Trente, ont donné l'indication du canon des saintes Ecritures, de la page 5 à la page 9, et la plupart suivent le même catalogue que celui que dressa le concile III de Carthage et Innocent I, et qu'a suivi le concile de Trente.

s'abritant sous leur science, qui les enorgueillit au préjudice de leur salut éternel.

Rép. 13. *D.* C'est-à-dire, il y eut quelques hommes téméraires, et encore en petit nombre, qui aimèrent mieux faire cause commune avec les hérétiques, contre l'autorité de l'Eglise, que de suivre la véritable doctrine catholique, *C.* les hommes véritablement catholiques, *N.* On doit, en effet, retrancher du nombre de nos adversaires Sixte de Sienne et Bernard Lamy, qui confessent que l'autorité des livres deutérocanoniques est la même que celle des livres protocanoniques, quoique, par rapport à la connaissance qu'on en a ou par rapport à nous, ils les distinguent les uns des autres (1). Certes, Sixte de Sienne s'indigne contre les hérétiques de ce qu'ils ont tenté de nous ravir les livres deutérocanoniques, en les rayant du canon des saintes Ecritures (2). Il ne reste par conséquent plus que Dupin et Jahn, dont la manière téméraire et la licence de penser est suffisamment connue, et qui, par suite, sont suspects à tous les catholiques sincères, quoiqu'ils ne fassent pourtant pas entièrement cause commune avec nos adversaires (3).

Rép. 14. *D.* Dont l'autorité est nulle, parce qu'il a été corrompu par l'or hollandais, afin d'obtenir les bonnes grâces des calvinistes, et qu'il a trahi son église, qui, par suite, l'a con-

(1) Voy. Sixte de Sienne, *Biblioth. sainte,* liv. I, sect. 1, éd. Napl., 1742, pap. 2, et Bern. Lamy, dans l'*Apparatu biblico,* l. II, c. 1 et 2, éd. Lyon, 1796, p. 311 et suiv.

(2) Voici ses paroles, qui se trouvent dans sa préface, § 9, et qui, certes, ne souriront point à nos adversaires : « Les autres se soustrayant *perfidement* » à l'autorité des Ecritures, et leur faisant une guerre impie, s'appliquent à » diminuer le nombre des livres que nous admettons dans l'un et l'autre » Testament, et les réduisent à un bien plus petit nombre : de ce nombre sont » Luther et Zwingle; ils retranchent d'abord de l'A.-T. les livres de *la Sagesse,* » de l'*Ecclésiastique,* etc., comme étant apocryphes et d'une autorité et d'une » foi douteuse, etc. »

(3) Quoique Dupin, dans l'ouv. intit. *Dissert. prélim. sur la Bible,* Paris, 1701, t. I, c. 1, § 6, cite plusieurs choses communes avec notre adversaire, qui lui a emprunté en grande partie ce qu'il dit, cependant il admet le décret par lequel le concile de Trente établit qu'il faut recevoir comme canoniques les livres dont il est ici question ; voici ses paroles : « Toutes ces raisons et ces » considérations jointes ensemble sont suffisantes pour établir l'autorité de » ces livres, dont la définition du concile de Trente ne laisse aucun lieu de » douter. » Quant à Jahn, dans son *Introd. aux livres saints* de l'A.-T., c. 2, § 30, il hésite si le concile de Trente a fait disparaître le doute qui, à son avis, existe relativement à l'autorité différente des livres protocanoniques et des livres deutérocanoniques.

damnée à diverses reprises, *C.* à l'autorité duquel il faut se fier, *N.* Comme ce sycophante est le seul que nous opposent nos adversaires et qu'il est rejeté par les siens, on voit évidemment par là ce que l'église grecque pense des livres deutérocanoniques (1).

Rép. 15. *Je réponds* I. *N.* la supposition relative à l'église protestante : les protestants ne constituèrent jamais une église ; ce n'est qu'une bande d'hérétiques en révolte contre l'Eglise du Christ, divisés entre eux comme ils le sont de l'Eglise ; le synode de Dordrecht ne pouvait donc pas représenter l'église protestante.

Rép. II. *D.* C'est-à-dire le synode de Dordrecht, en formulant son décret, s'est séparé de l'antiquité, *C.* a suivi les traces de l'antiquité, *N.* Car, comme nous l'avons vu, quoique l'antiquité tout entière n'ait pas toujours compté les livres deutérocanoniques parmi les livres canoniques, selon la signification de ce nom, relativement aux livres contenus dans le canon des Juifs, elle reconnut pourtant que l'Eglise les considérait comme saints et divins en eux-mêmes, quoiqu'ils n'eussent pas la même certitude extrinsèque, ou *par rapport à nous,* que les premiers. De plus, l'antiquité tout entière, sans exception aucune, les classa toujours avec les autres et les conserva inviolablement. Le synode de Dordrecht les retrancha, au contraire, du catalogue des livres saints, et les rejeta à la suite des livres protocanoniques, avec le titre : *Livres apocryphes.* Pendant que les autres églises qui étaient représentées par le synode ne tinrent aucun compte de ce décret, et retranchèrent complètement ces mêmes livres de la Bible (2).

(1) Dombre lui-même ne dissimule pas cela. Voy. pour ce qui concerne Cyrille Lucar, relativement au canon, ce qu'en écrit le docte Le Quien, note 1, sur le c. 17, liv. IV, *de la Foi orthodoxe de saint Jean Damascène,* œuv. t. I, p. 283, où il observe entre autres choses que le synode bethléémitique, p. 389, a ajouté aux livres contenus dans le canon de Laodicée les autres, et qu'il a déclaré que le perfide Cyrille Lucar les a injustement et méchamment taxés d'apocryphes. Denis Cp., avec plusieurs autres évêques, et un grand nombre de prêtres, a souscrit à cette sanction dans la réponse aux articles des calvinistes, l'an 1672.

(2) Voyez Notice sur les livres apocryphes de l'Anc.-Test., en réponse à la question . *Faut-il les supprimer?* par C.-E.-F. Moulinié, pasteur de l'église de Genève, Genève, 1828. Et nous pouvons légitimement l'opposer à Dombre, comme jouissant d'une grande autorité et d'une grande réputation de science parmi les siens, pendant que Dombre ne jouit d'aucune estime.

Après avoir poussé si loin cette discussion, ne pouvons-nous pas nous demander (en accordant que l'ensemble général des protestants soit une église) quelle est l'église, catholique ou protestante, qui est dans l'erreur? Les documents que l'on apporte en confirmation du canon de Trente sont d'une très-haute certitude; il sont conformes aux règles de la plus rigoureuse critique, pendant que ceux que font valoir nos adversaires sont en partie pris à contre-sens, en partie exagérés, et enfin en partie faux et mensongers. Que le lecteur choisisse donc. Tels sont les triomphes du protestantisme!

III. *Obj.* Le canon actuel renferme au moins quelques livres du Nouveau-Testament qui ne se trouvaient pas dans le canon de l'Eglise romaine. Puisque 1. il est constant, d'après Eusèbe, que Caïus, prêtre de l'Eglise romaine, qui vivait au IIIe siècle, n'admit que treize épîtres de saint Paul, puisqu'il ne compta pas celle qui est intitulée aux Hébreux; et saint Jérôme, qui fut chargé de la rédaction des lettres du pape Damase pendant son séjour à Rome, dit ouvertement : « Paul, apôtre, dans la lettre aux Hébreux, que l'on n'est » point dans l'usage d'admettre dans l'Eglise latine (*Comment.* » sur le c. 6, Is., v. 2); » ce qu'il répète encore ailleurs (1). 3. On doit, au témoignage du même saint docteur, en dire autant pour l'Apocalypse des églises d'Orient (*Lett. cit., à Dardan.*); c'est même, qui plus est, ce qu'atteste un écrivain antérieur au grand Denis d'Alexandrie (Eusèbe, *Hist. eccl.*, liv. VII, c. 25). 4. Or, on ne conçoit pas comment l'Eglise a pu, au XVIe siècle, connaître ce qu'elle ignora au moins pendant les quatre premiers, puisqu'il ne lui a plus rien été révélé depuis. 5. Ce n'est donc pas sans raison que l'on murmura beaucoup à Rome, au rapport de Sarpi (*Hist. du conc. de Trente*, liv. II), de ce qu'une congrégation de quinze cardinaux et de quarante-huit évêques, qui n'étaient à la tête que de petits diocèses, qui n'étaient que de faibles théologiens, aient porté, sans réfléchir, un décret sur une chose si difficile. Donc :

Rép. N. A. Quant à la première preuve, D. Caïus, prêtre de l'Eglise romaine, n'a pas compté l'épître aux Hébreux au nombre des épîtres de saint Paul, *C.* il n'a pas reconnu cette

(1) Lett. 129, à Dardanus, éd. Vallars., n. 3, dans le *Catal.*, dans Caïus, sur le c. 8 de Zacharie, et sur saint Matth., c. 26, et enfin dans la lett. sur l'Evang. et autres, à Paulin. Voy. not. de Vallars., p. 965, t. I.

épître comme divine et canonique, *N*. On ne peut pas confondre ces deux questions, car l'une a été, dès les temps anciens, séparée de l'autre. Il y en eut en effet qui tinrent l'épître aux Hébreux pour divine, quoiqu'ils niassent qu'elle eût été écrite par saint Paul (1), comme cela eut lieu pour l'Apocalypse, que quelques anciens attribuèrent à un autre qu'à saint Jean, sans pourtant attaquer sa divinité (2). Caïus put, en conséquence, ne pas l'attribuer à l'apôtre saint Paul, sans pour cela nier son autorité canonique, comme on le voit par les paroles mêmes d'Eusèbe (3). Certes, quand nous voyons Clément citer plusieurs passages de cette lettre, comme il le fait des autres Ecritures canoniques, il est évident que l'Eglise romaine l'avait reçue au nombre des Ecritures canoniques ou divines (4).

On voit par là ce qu'il faut répondre à l'autre preuve tirée de saint Jérôme; il ne parle pas proprement de l'Eglise romaine, mais bien des églises *latines*, ou plutôt de la coutume

(1) Voy. Michaëlis, Introduct. au Nouv.-Testam., Genève, 1822, t. IV, c. 24, sect. 15, p. 224, et Cellérier, Introduct., etc., division 2, sect. 11, p. 448 suiv. Certes, Tertullien, dans son liv. *De pudicitia*, c. 20, l'attribue à Barnabé, et il dit que l'on reçoit plus généralement dans les églises cette épître de Barnabé (savoir l'épître aux Hébreux), *illo apocrypho Pastore mœchorum*. Voy. aussi saint Jérôme, *des Hommes illust.*, saint Paul et Origène, dans Eusèbe, liv. VI, ch. 25.

(2) Voy. Denis, dans Eusèbe, liv. VII, c. 25, comme aussi sa lettre à Hermammon; elle est la 12e, œuv. édit. *De Magistris*, n. 2, p. 178.

(3) Voici ce qu'écrit Eusèbe, liv. III, c. 3 : « Il importe de savoir qu'il en » *est quelques-uns* qui rejettent l'épître aux Hébreux, au point qu'ils disent » que l'Eglise romaine ne la regarde pas comme étant réellement de saint » Paul; » et liv. VI, c. 20, parlant de Caïus, qui ne comptait que treize épîtres de saint Paul, il ajoute : « Il en est même quelques-uns parmi les Romains » qui ne regardent pas cette épître comme étant de Paul (l'ép. aux Hébr.). » Or, Ruffin traduit les deux endroits *par les latins*, et Valois approuve cette version, parce qu'il n'est pas rare de voir Eusèbe appeler les *latins*, *romains*, comme le démontre par des exemples le même Valois, not. sur ces pass. Parmi ces latins ou Romains qui soutinrent que cette épître n'est pas de Paul, on compte encore Hyppolite, évêque de Porto, liv. *cont. les hérés.*, au rapport de Photius, Biblioth., c. 121. Au reste, voy. Théodoret, préliminaire sur l'ép. aux Hébreux, où il démontre qu'elle est réellement de saint Paul. Etienne Gobat, cité par Photius, atteste que Clément de Rome attribua l'épître aux Hébreux à saint Paul.

(4) Voy. pour cet argument, Estius sur l'épître aux Hébreux : De l'autorité et de l'auteur de cette épître, Comment. sur toutes les ép. de saint Paul, Douai, 1616, t. II, pag. 369 et suiv. De même Cellérier, ouv. cit. Introduct., divis. II, sect. 11, où il établit son autorité contre Michaëlis; il assigne en outre la cause pour laquelle les adversaires des Cataphryges ou des montanistes révoquèrent en doute l'autorité de l'épître aux Hébreux, à cause de l'abus que l'on fit de certains passages de cette épître.

latine, et ce nom désigne les églises d'Occident, en général, qui ont pu ne pas s'accorder sur l'auteur de cette épître. Et s'il parle réellement de l'Eglise romaine, il ne parle que de quelques-uns de ses membres, puisqu'il est prouvé qu'au temps de saint Jérôme cette lettre était généralement reçue, comme le démontre Bonfrère (*In cit. prœloq.*, c. 4, sect. 8). Au IV[e] siècle, le même saint docteur atteste, dans sa lettre à Dardanus, que non-seulement cette lettre « est reçue par tous » les écrivains grecs antérieurs..... et que chaque jour on la » recommande par la lecture qu'on en fait dans les églises, » mais il avoue même qu'il la reçoit comme canonique avec l'Apocalypse : « Ne suivant point du tout, ajoute-t-il, la cou- » tume de ce temps, mais bien l'autorité d'anciens écrivains » qui, le plus souvent, abusent des témoignages de l'une et de » l'autre, non pas comme ils le font parfois des livres apo- » cryphes..... mais comme des livres canoniques et ecclé- » siastiques (1). »

Rép. 3. *D*. Dans les temps subséquents et quant à son véritable auteur, *C*. dans les temps antérieurs et quant à son inspiration, *N*. Car il est certain que, pendant les deux premiers siècles, les églises d'Orient tinrent l'Apocalypse pour divine; ce ne fut que plus tard que l'on commença à douter de son origine divine et de son auteur, qui, suivant les uns, était saint Jean l'Evangéliste, et, suivant les autres, le prêtre Jean (2). Au reste, on ne douta jamais de sa canonicité dans l'Eglise romaine (3); ce qui nous suffit pleinement.

Rép. 4. *D*. Si l'Eglise avait défini au XVI[e] ce qu'elle ignora pendant les quatre premiers siècles, *Tr*. ou *C*. si elle en agit autrement, *N*. Mais nous avons démontré que le même canon fut en vigueur dans l'Eglise romaine dès les temps apostoliques, et qu'il passa pour ainsi dire de main en main jusqu'à ce temps-là. L'Eglise n'eut donc pas besoin d'une nouvelle révélation pour arrêter le canon; elle n'eut besoin que du seul secours divin qui l'empêche de tomber jamais dans l'erreur, comme cela s'est réellement réalisé. Cette diffi-

(1) Pass. cit. Mais il ne faut pas oublier que le saint docteur unit ces expressions *canoniques et ecclésiastiques* comme ayant le même sens, contrairement à ce que prétendent nos adversaires.

(2) Ibid.

(3) Que l'on se rappelle ce que nous avons dit plus haut. Voyez en outre Cellérier, ouv. cit., divis. 3, sect. 5.

culté repose donc sur ce qu'on appelle une fausse supposition (1).

Rép. 5. *D.* Si on doit en croire cet écrivain, qui fait cause commune avec les hérétiques, et que l'on a convaincus de fausseté en plusieurs points (2), *C.* autrement, *N.* Or, bien que dès le principe, selon que le permettaient les circonstances, ce décret n'ait été porté que par un petit nombre d'évêques, il reçut néanmoins par la suite l'approbation d'un concile universel, et enfin de l'Eglise catholique tout entière. Mais tous les décrets antérieurs furent confirmés derechef, à la fin du concile, par six cardinaux, quatre légats, trois patriarches, trente-deux archevêques, deux cent vingt-huit évêques, quinze abbés, sept généraux d'ordre, un grand nombre de procureurs d'évêques (sess. XXV). Nous ajouterons que Sarpi, et les hérétiques avec lesquels il fait cause commune, aurait hardiment rejeté le décret du concile de Trente, quand même il y aurait eu un million d'évêques à Trente. Chez lui, ce n'est pas l'intelligence qui est dans l'erreur, c'est par la volonté qu'il pèche. Par conséquent, que faire avec de tels hommes?

PROPOSITION II.

L'autorité de l'Eglise mise de côté, il est impossible aux protestants de fixer d'une manière certaine le canon des saintes Ecritures.

La vérité de cette proposition découle tout naturellement de ce que nous avons établi dans la proposition précédente. Nous ne connaissons en effet, d'une manière positive, l'autorité des

(1) Voilà ce que répondait judicieusement à cette difficulté un auteur qui n'est pas suspect, savoir, Dupin, ouv. cit., liv. I, c. 1, § 6 : « Quoiqu'il ne se » fasse point de nouvelle révélation à l'Eglise, elle peut, après bien du temps, » être plus assurée de la vérité d'un ouvrage qu'elle ne l'était auparavant, » quand après l'avoir bien examiné, elle a trouvé un légitime fondement de » n'en plus douter, et une tradition suffisante pour le juger authentique. » C'est la raison pour laquelle saint Jérôme dit que l'épître de saint Jude avait » acquis de l'autorité par l'antiquité et par l'usage, et mérité d'être mise au » rang des livres sacrés du Nouv.-Test. » Je ferai observer ici, en passant, que si les arguments des calvinistes et de Dombre, l'un d'entre eux, suffisaient pour combattre la canonicité des livres deutérocaniques de l'A.-T., il faudrait aussi pour la même raison rejeter les livres deutérocanoniques du Nouv.-T., que pourtant ils admettent comme canoniques. Puisqu'on pourrait faire valoir contre leur canonicité les mêmes, et peut-être même de plus puissants arguments, que contre la canonicité des livres deutérocanoniques de l'Anc.-Test.

(2) Card. Pallavicini a découvert les erreurs de *fait* dans l'Histoire de Paul Sarpi, et il les lui a reprochées.

saintes Ecritures, soit de l'Ancien, soit du Nouveau-Testament, que par le canon de l'Eglise romaine, ou de l'Eglise catholique tout entière, qui, dans la suite des temps, l'a admis, d'après la tradition constante et perpétuelle de cette Eglise, depuis les temps apostoliques jusqu'au concile de Trente. Les anciens canons ou catalogues des saintes Ecritures, que les autres églises particulières et que les Pères donnèrent en particulier, diffèrent beaucoup les uns des autres. Méliton de Sardique donna en effet un canon, le concile de Laodicée en donna un autre, les canons ou constitutions *apostoliques* en donnèrent un autre, Origène un autre, l'auteur du *Synopsis* de saint Athanase en donna un autre (1), saint Grégoire de Nazianze en donna un autre (2), et ainsi de suite (3). Et

(1) En effet, comme nous l'avons vu, Méliton omet dans son canon tous les livres du Nouv.-Testam.; et dans le canon de l'Ancien-Testament, il omet Baruch; le concile de Laodicée, au contraire, comprend Baruch dans le sien, et omet l'Apocalypse; le 85e canon apostolique compte, parmi les livres canoniques, Judith et les trois livres des Machabées, et il omet Baruch, Tobie, la Sagesse et l'Ecclésiastique; et des livres du Nouveau-Testament, il omet l'Apocalypse, pendant qu'il compte, par contre, au nombre des livres canoniques, les deux lettres de Clément, et les huit livres des constitutions, du même Clément. Origène donne le canon des Hébreux; l'auteur du Synopsis d'Athanase compte 151 Psaumes, et il exclut du canon les livres deutérocanoniques de l'Anc.-Test.

(2) Il suit le canon des Hébreux pour les livres de l'Anc.-Test., et il omet l'Apocalypse pour le Nouveau.-Testam., dans son chant 33 des Livres véritables et authentiques de l'Ecriture, œuv. de 1630, t. II, p. 98.

(3) *V. G.* Cyrille de Jérusalem, Catéch., IV, n. 35; bien qu'il donne le canon des Hébreux, il y renferme néanmoins la prophétie de Baruch, et il rejette des livres canoniques du Nouv.-Testam. l'Apocalypse; saint Athanase, dans l'épître à *Festali*, admet seulement le canon des Hébreux pour l'Anc.-Test., et il y ajoute la prophétie de Baruch et la lettre de Jérémie, qui constitue le chap. 6 de Baruch dans la Vulgate. Philastre de Bresc., Hérés., c. 88, exclut des livres canoniques l'épître aux Hébreux et l'Apocalypse, éd. Bresc., 1738. Cependant, sur ce point, il est en contradiction avec lui-même. Voy. ch. 60 et 89. Le canon de l'église de Syrie exclut aussi l'Apocalypse. Barnabé, au contraire, allègue un texte du IV livre d'Esdras, v. 5, dans son ép., ch. 11. Voy. Cotelier. Les Constitutions apost., liv. VII, ch. 2 et suiv., citent aussi des passages de l'épître de Barnabé comme des autres Ecritures. Ibid., t. I, p. 363, et liv. II, chap. 22. Prière de Manassès, ibid., p. 232. Tertullien cite, comme Ecriture sainte, livre Prescription, chap. 3, un passage du livre IV, d'Esdras, VIII, 20, et encore liv. IV, cont. Marcion, ch. 16, du même livre, c. 15, 1. Voy. Rigalt. et Pamel. De même saint Cyprien, ép. 74, p. 141, édit. Bénéd., cite, liv. III, Esdras, IV, 38, dont il rapporte les expressions. Saint Irénée, liv. IV, cont. les Hérésies, c. 20, n. 2, éd. Mass., cite, comme Ecriture canonique, le livre d'Hermas, savoir, le Pasteur, écrivant : « L'Ecriture » s'est donc bien exprimée, en disant : Croyez d'abord qu'il n'y a qu'un Dieu, etc. » Ces paroles sont tirées du liv. II, comm. 1. Voy. Massuet., diss. 3, art. 1, n. 7. Ce que firent surtout les autres Pères grecs, dont Cotelier a réuni les témoignages dans l'appréciation qu'il a mise en tête du Pasteur

tous sont ou incomplets ou exagérés. Et l'Ecriture ne nous fournit nulle part l'énumération de ces livres. Et comme ce sont là les seuls documents qui puissent nous faire connaître le canon véritable, il est évident qu'en dehors de l'autorité de l'Eglise catholique, et les protestants la rejettent, qu'ils n'ont aucun moyen certain de former le canon des Ecritures.

Certes, les hétérodoxes ne s'accordèrent pas sur le nombre des livres canoniques. Les luthériens rejetèrent dès le principe, du catalogue des livres saints, tous les livres deutérocanoniques de l'Ancien-Testament, et tous les livres deutérocanoniques du Nouveau-Testament, savoir, l'épître aux Hébreux, l'épître de saint Jacques et celle de saint Jude, la II de saint Pierre, II et III de saint Jean, comme aussi l'Apocalypse. Calvin et ses premiers partisans rejetèrent aussi tous les livres deutérocanoniques de l'Ancien-Testament, et ils retinrent les livres deutérocanoniques du Nouveau-Testament (1). Et, sur ce point, on voit qu'ils ont imité les anciens hérétiques, qui retranchaient, selon qu'il leur en prenait envie, du catalogue des livres saints, ceux qu'ils voyaient être contraires à leurs innovations (2). Et les protestants, pris isolément, se partagèrent par la suite d'opinion sur ces mêmes livres, jusqu'à ce qu'enfin ils ont semblé, au moins ceux qui habitent l'Alle-

d'Hermas. Origène, dans son livre I, contre Celse, n. 63, semble attribuer à l'épître de Barnabé une autorité apostolique, comme l'avait fait avant lui Clément d'Alex., liv. II, Strom., éd. Pott., Venise, 1757, p. 447; voy., sur ce point, la note de l'éditeur, et encore ibid., p. 472; de même que liv. V, p. 683. Nous pensons qu'il suffit de ces citations, comme spécimen, pour montrer combien il y eut autrefois de divergence sur les Ecritures.

(1) Voy. les *Prœloquia*, de Jacq. Bonfrère, S. J., sur toute l'Ecriture sainte, c. 4, sect. 1; Janssens, ouv. cit., Herm. sacr., éd. Paris, 1833, t. I, c. 1, § 5.

(2) C'est ce que Tertullien écrit des hérétiques marcionites, dans son livre des Prescript., c. 17 : « Cette hérésie ne reçoit pas certaines Ecritures; et s'il en » est qu'elle reçoit, elle ne les reçoit pas entières; elle y ajoute ou elle en » retranche, suivant qu'elle en a besoin. » Saint Irénée parle aussi de cet usage des hérétiques, liv. cont. les Hérésies, c. 20, n. 1; saint Cyprien, livre de l'Unité de l'Eglise, éd. cit., p. 198, où il appelle les hérétiques *corrupteurs de l'Evangile*; saint Basile, hom. 5, dans l'*Hexaëmer*, n. 5; saint Augustin, liv. cont. Adimant, ch. 13, n. 4, et les autres *passim*. Or, c'est ce que firent les protestants, lorsqu'ils rejetèrent les livres deutérocanoniques, comme nous l'apprend un auteur protestant, qui nous en dit la raison, savoir, Moulinié, ouv. cit., Notice sur les livres apocryphes, etc., Introduct., p. 4, où il écrit : « Certains passages des livres apocryphes (deutérocanoniques) ont fait croire » que la doctrine de ces livres n'était pas conforme à l'analogie de la foi » (savoir de la doctrine des hérétiques), et l'on a conclu à la suppression de » tous, repassant à cette occasion les objections qu'on avait jadis opposées à » leur canonicité. »

magne, admettre presque unanimement tous les livres du Nouveau-Testament que l'Eglise comprend dans son canon (1). Une application toute nouvelle aux études bibliques, et le rationalisme, qui progressait de jour en jour, firent qu'ils ont été si opposés les uns aux autres qu'il n'est presque pas un seul des livres deutérocanoniques, comme aussi des livres protocanoniques de l'un et de l'autre Testament, que quelqu'un d'entre eux ne raye du catalogue des Ecritures canoniques, ou qui du moins ne doute fortement qu'il faille le retrancher (2).

Et cela ne doit pas paraître extraordinaire dans le système des hétérodoxes; car, comme ils ne reconnaissent pas l'autorité infaillible de l'Eglise, qu'ils rejettent la tradition divine, il ne leur reste plus de règle certaine pour fixer le canon, puisque, comme nous l'avons observé, les livres saints gardent

(1) Voy. Janssens, pas. cit., et Moehler, Symbolique, t. II, c. 5, § 41.

(2) Vouloir énumérer les protestants qui ont dénié l'un ou l'autre livre protocanonique à leurs auteurs serait chose longue : j'en citerai pourtant quelques exemples tirés des protestants eux-mêmes. Fréd.-Ch. Fulda, God. Hasse, J.-Christ. Nachtigall, J. Sever. Vater. Mart. de Wette, Léon Berthold et plusieurs autres, que cite Rosenmuller dans son prolog. sur le Pentateuque, ont pensé qu'il avait été écrit après la captivité de Babylone. Spanheim, Carpzovius, Michaélis, tiennent que le livre de Job n'est pas une histoire, mais bien une fable, et c'est l'opinion généralement reçue chez les protestants, comme le dit le même auteur, Prolog. sur Job. Ils avaient été précédés par Luther, Castalion, au rapport de Bèze, cité par Bonfrère, l. c.; ils rejettent le Cantique des cantiques comme un chant obscène. Herder, Eckermann, Gieseler, Sartorius, Paulusius, que Kuinoël cite dans son prologue sur l'Evangile, soutiennent, dans leurs commentaires sur les évangiles, qu'ils ne sont point des auteurs dont ils portent les noms, et ils prétendent qu'ils sont l'œuvre d'hommes inconnus, qui les ont écrits d'après les récits qu'ils avaient recueillis de la bouche des apôtres. D'autres, comme Michaélis et Kuinoël lui-même, recourent à je ne sais quelle source syro-chaldaïque inconnue et commune, d'où ont été tirés les trois premiers évangiles, et qu'ils appellent *Urevangelium*, ainsi que nous l'avons dit ailleurs. Vogel pense que c'est un Juif chrétien qui est l'auteur de l'évangile dit de saint Jean; Ballenstadt et Horth pensent que ce même évangile fut écrit par un homme inconnu, d'Alexandrie, vers la fin du Ier siècle ou au commencement du IIe. Bretschneider pense que ce n'est ni l'apôtre saint Jean, ni un chrétien originaire de la Palestine, et y habitant, ni un Juif d'origine, mais bien quelque autre individu voué aux sciences que l'on cultivait à Alexandrie, qui l'écrivit au IIe siècle, et qui puisa dans la tradition écrite ou non écrite. Dans Kuinoël, Prolog. sur l'évangile de saint Jean; pourtant, Bretschneider le loue comme un homme docte et modéré. Que sera-ce donc des protestants moins modérés? Je passe sous silence les blasphèmes que j'ai énumérés dans le Traité de la vraie religion, p. II, proposit. 9, pour lesquels on peut aussi consulter le baron de Starck, Festin de Théodule. Je passe aussi sous silence ce que dit Strauss, dans la Vie de Jésus-Christ; car cela prouve suffisamment que les hérétiques modernes ne le cèdent pas, pour ce qui est des livres saints, aux anciens hérétiques, surtout aux gnostiques et aux manichéens.

le silence sur ce point, et que les anciens ne sont pas d'accord. Il faut donc enfin qu'ils choisissent entre, ou admettre le canon que l'Eglise romaine a toujours suivi, ou flotter sans cesse incertains sur l'autorité canonique de chaque livre.

Les choses étant ainsi, on ne comprend réellement pas enfin pour quelle raison les protestants en appellent uniquement à l'Ecriture, et vocifèrent qu'il ne faut suivre que l'Ecriture, et la donnent seule comme le juge des controverses, puisqu'ils ne savent pas de quels livres elle se compose, ou au moins qu'ils hésitent, qu'ils sont dans l'incertitude, et qu'il leur est impossible de demeurer ferme dans leur voie. En conséquence, nous nous servirons à juste titre, contre eux, des paroles dont Tertullien se servait contre les novateurs de son temps : « Ils mettent les Ecritures en avant, et, de prime » abord, leur audace en retranche quelques livres... Si ce sont » là leurs forces, pour qu'ils puissent en jouir, il faut savoir » à qui appartient la possession des Ecritures, pour ne pas » admettre celui auquel elle ne convient pas (1). »

Objections.

I. *Object.* Les hétérodoxes ont une foule de moyens de connaître quels sont les livres qu'il faut regarder comme canoniques, et quels sont ceux qu'il ne faut pas regarder comme tels. En effet, pour les livres de l'Ancien-Testament, ils peuvent s'en assurer 1. par les Hébreux, qui, au témoignage de l'Apôtre, ont reçu le dépôt de la parole de Dieu (Rom., III, 2) ; 2. par les citations de ces mêmes livres, que l'on rencontre çà et là dans les livres du Nouveau-Testament; 3. par le consentement des églises des quatre premiers siècles. Et s'il s'agit des livres du Nouveau-Testament, les hétérodoxes peuvent aussi s'en assurer d'une manière positive 4. par les canons qui furent dressés pendant ce temps-là, tels que ceux

(1) *Prescript.*, c. 15. Telle est la manière d'agir des hérétiques anciens et modernes, pendant que les catholiques, eux, ont tenu en tous temps une tout autre conduite. Tout le monde connaît les paroles dont saint Augustin se sert dans le c. 5 du liv. cont. l'Epît. fondament. : « Pour moi, je ne croirais » pas à l'Evangile, sans l'autorité de l'Eglise catholique. » Le saint docteur, parlant, ibid., des Actes des apôtres, poursuit : « A quel livre est-il nécessaire » que je croie, si je crois à l'Evangile, puisque l'autorité catholique me re» commande l'une et l'autre Ecriture. » Voici la règle d'or, la règle qui seule est sûre. Voyez, sur cette règle et cet adage de saint Augustin, Nic. Serarius, S. J., Prolégom. bibliques, Mayence, 1612, chap. 7, quest. 6, où il la défend contre les hérétiques. Voy. aussi Melch. Canus., des Lieux, liv. II, c. 7.

d'Origène, de Méliton, d'Eusèbe, du concile de Laodicée, d'Epiphane, de Jérôme et autres. 5. Enfin, les protestants tiennent pour prouvé et démontré qu'il faut regarder comme canoniques, sans qu'il soit besoin d'autre preuve, les livres que les catholiques admettent comme tels et qu'ils mettent en avant. Donc :

Rép. N. A. Car s'il y avait eu réellement, et s'il y avait, comme le crient si haut nos adversaires, plusieurs moyens de connaître d'une manière certaine et en dehors de l'autorité de l'Eglise le canon des saintes Ecritures, ils auraient toujours été unanimes et ils le seraient encore sur le nombre des livres qu'il faut admettre comme canoniques. Mais comme les protestants ne se sont jamais accordés sur ce point, ni avec les catholiques ni entre eux, et qu'ils ne s'accordent pas non plus, il est évident que non-seulement il n'y a pas plusieurs moyens, mais qu'ils n'en ont pas même un seul de s'en assurer d'une manière certaine. C'est pourquoi ils ne le prouvent pas.

1. L'autorité des Hébreux pour les livres de l'Ancien-Testament, quoique la parole de Dieu leur ait été confiée, ne nous apprend pas d'une manière certaine, savoir, par un acte authentique, quels sont en particulier les livres qu'ils ont admis comme canoniques. L'autorité de Josèphe et des talmudistes n'est pas si grande qu'elle ne laisse subsister aucun doute, vu surtout qu'ils se sont, sur plusieurs points, écartés de la vérité d'une manière formelle. Il faudrait en effet, dans une affaire aussi importante que celle-là, un jugement décrétoire et authentique de la grande synagogue, et pourtant, ou elle ne l'a pas porté, ou il n'est au moins aucun document historique ancien et certain qui nous l'apprenne (1). Ce qu'on lit là-dessus dans le II liv. Machab., I, 13, est trop vague, trop général pour qu'on puisse en induire quelque chose. Que peuvent en induire les protestants, puisqu'ils rejettent même l'autorité divine de ce livre?

2. On ne peut pas le savoir non plus par les citations, soit parce que ce mode de raisonner de nos adversaires admet comme certain que tous les livres du Nouveau-Testament sont canoniques, et cependant, en dehors de l'autorité de l'Eglise, ils ne peuvent pas en être sûrs; soit parce que tous les livres

(1) Voy. Ackermann, Introduction aux livres saints de l'Ancien-Testament, Vienne, 1825, part. I, c. 1, § 28, note; comme aussi Marchini, Traité de la divin. SS. Bible, Turin, 1777, p. 3 suiv.

protocanoniques de l'Ancien-Testament ne sont pas cités dans le Nouveau-Testament (1); soit enfin parce qu'il est fait mention ou au moins allusion, dans le Nouveau-Testament, à certains livres qu'ils rejettent entièrement (2).

3. On ne peut pas s'en assurer par le consentement des églises pendant les quatre premiers siècles; car, comme nous l'avons prouvé, si on en excepte l'Eglise romaine ou les églises qui admirent le canon de cette même Eglise (3), les églises particulières des premiers siècles ne furent point d'accord sur ce point; les unes en comptèrent plus, les autres moins dans leur canon. Ensuite, si nos adversaires admettent, sur l'autorité des églises de ces premiers âges, les livres protocanoniques, pourquoi n'admettent-ils pas, sur la même autorité, les livres deutérocanoniques, puisqu'il est prouvé, d'après ce qui a été dit, qu'un grand nombre d'églises tinrent ces livres pour divins?

4. Par les canons qui furent dressés en ces temps-là; puisque ces canons diffèrent les uns des autres et qu'ils contiennent un plus grand nombre de livres, et même, qui plus est, plusieurs livres deutérocanoniques, comme on le voit même par le concile de Laodicée (4), que pourtant les protestants rejetaient autrefois et qu'ils rejettent encore aujourd'hui, pour la plupart, du catalogue des livres canoniques.

(1) Il y a au moins onze livres protocanoniques de l'Anc.-Test. qui ne sont point cités dans le Nouv.-Test., et auxquels il n'est pas fait allusion, savoir: 1° les liv. des Juges, 2° Ruth, 3° I Rois, 4° IV Rois, 5° Paralip., les deux liv., 6° Esdras, 7° Esther, 8° l'Ecclésiaste, 9° le Cantique des cantiques, 10° Abdias, 11° Sophonie.

(2) Tels sont le livre de la Sagesse, de Tobie, les livres des Machabées, comme on le verra par ce que nous allons dire.

(3) Telle est, outre l'église d'Afrique, l'église d'Espagne, qui admet le même canon des Ecritures que l'Eglise de Rome, comme on le voit par Isidore de Séville, qui nous donne souvent un canon identique à celui que l'on admettait à Rome, comme Etymol., liv. VI, c. 1 et 2; dans les Prélim. sur les livres de l'Anc.-Test., soit dans le liv. I, *De officiis*, c. 11, et partout, il compte soixante-douze livres de l'Ancien et du Nouv.-Test. Voy. œuv. éd. Faust. Arevali, S. J., Rome, 1802, en 7 vol. Saint Isidore distingue expressément, comme le fit autrefois saint Augustin, le canon des Hébreux du canon de l'Eglise. Il faut en dire autant des églises d'Italie, outre l'Eglise de Rome, et nous en avons pour témoin Cassiodore, qui, dans le liv. *De institut. divin. litterar.*, ch. 13 et 14, nous donne lui-même le même canon de l'Eglise de Rome. Voy. œuv. édit. de Rouen, 1679, t. IV, p. 546.

(4) Nous avons déjà vu que le concile de Laodicée comptait, parmi les livres canoniques de l'Ancien-Testam., le livre ou la prophétie de Baruch, qui est deutérocanonique, et tous les livres deutérocanoniques du Nouv.-Testam., excepté l'Apocalypse; si toutefois ce canon est véritable.

5. Par les catholiques; car les catholiques vénèrent et admettent le canon des livres saints sur l'autorité de l'Eglise, parce qu'ils confessent que l'Eglise jouit, en vertu des promesses de Jésus-Christ, de l'infaillibilité pour tout ce qui touche à la foi. Pendant que les protestants, qui soutiennent au contraire que l'Eglise n'a pas reçu ce privilége, ne peuvent admettre, comme le font les catholiques, sans se contredire d'une manière flagrante, le canon des saintes Ecritures sur l'autorité de l'Eglise. Si l'Eglise peut errer sur un seul article de foi, elle peut certainement errer sur tous les autres; et si elle ne peut pas errer sur un, elle ne pourra pas errer sur les autres. Or, si l'Eglise a pu errer en formant son canon, elle a pu induire les catholiques en erreur, et ceux qui ont été trompés ne peuvent pas connaître d'une manière positive la vérité. Voici comment les protestants s'accordent avec eux-mêmes. Par conséquent, quand ils provoquent les catholiques à discuter sur la seule (c'est leur langage), *pure parole de Dieu contenue dans les Ecritures,* ces derniers peuvent répondre sans crainte à ces provocateurs d'établir d'abord quels sont les livres qui contiennent la pure parole de Dieu, et ils les réduiront facilement au silence.

II. *Obj*. 1. *La vérité* des Ecritures une fois établie, leur autorité canonique est par le fait hors d'atteinte; 2. or, les protestants établissent cette vérité à l'aide d'arguments critiques, de la même manière que les catholiques l'établissent contre les incrédules. Donc, si les catholiques établissent, en dehors de l'autorité de l'Eglise, la vérité des livres de l'Ecriture contre les incrédules, pourquoi les protestants ne pourraient-ils pas le faire, et par conséquent acquérir la certitude que ces livres sont *canoniques?* 3. Comme nous pouvons avoir une certitude morale parfaite que les œuvres de Tullius, de Virgile et de Tacite sont vraies et authentiques, nous pouvons avoir la même certitude pour les livres saints; et on pourra aussi, d'après ce qui vient d'être dit, avoir la certitude de leur autorité canonique. Donc :

Rép. 1. *N*. Car on peut très-bien établir la *vérité* des livres saints, sans que leur autorité canonique puisse pour cela être établie. Ceci est évident, d'après ce que nous avons dit dans la proposition précédente, puisqu'un livre peut être authentique et divin en lui-même, sans que néanmoins nous le sachions à défaut d'un décret public et solennel. Certes, il n'est personne

qui révoque en doute l'authenticité du livre de l'Ecclésiastique, qui ne reconnaisse pour authentiques les livres de Judith, de Tobie, et les deux livres des Machabées; cependant les protestants les rejettent presque unanimement du canon des Ecritures. On peut en dire autant des Juifs pour ces mêmes livres, comme aussi des Pères que nous avons énumérés, qui les regardaient comme divins, bien qu'ils ne les admissent pas comme canoniques. Il ne faut donc pas confondre ces deux choses, ce à quoi nos adversaires ne prennent pas garde (1).

Rép. 2. *Tr. A. N. conséq.* Car toute la force de cet argument repose sur le mélange et la confusion de l'authenticité et de la canonicité des livres saints; si on la fait disparaître elle est ruinée complètement. Nous avons laissé passer l'antécédent, parce que autre chose est démontrer la vérité et l'authenticité de tel ou tel livre, autre chose est établir l'autorité de tous et de chacun des livres qui sont contenus dans le canon ou qui doivent en faire partie. Or, quand les catholiques combattent les incrédules, surtout par des arguments critiques, ils n'établissent que l'authenticité du Pentateuque et des Evangiles, qui ont pour eux des preuves au moins égales, et même, qui plus est, bien plus puissantes que les œuvres de Tullius, de Virgile et de Tacite. L'argument de nos adversaires est donc un paralogisme, puisqu'ils concluent du particulier au général (2).

(1) Nous ne saurions taire ici que ces hommes, qui ont tant de confiance dans les arguments critiques pour établir l'authenticité des livres saints, ces hommes, dis-je, rejettent le voyage de Pierre à Rome, son épiscopat et son martyre dans cette même ville, quoique tout cela repose sur des arguments de toute espèce; et ils en agissent ainsi en faveur d'un épiscopat de Babylone, d'Egypte, de Chaldée ou de Jérusalem, qu'ils ont rêvé, comme aussi qu'il est mort dans ce même endroit, ou au moins à Joppé. Il est cependant un grand nombre de livres protocanoniques de l'Ancien et du Nouveau-Testament qui ont bien moins d'arguments de ce genre en leur faveur que l'épiscopat de Pierre à Rome. Les protestants, il est vrai, s'inquiètent peu de ces antilogies.

(2) On voit par là que c'est tout-à-fait à tort que Palmer affirme, dans l'ouvrage que nous avons si souvent cité dans l'autre partie de ce traité, et qui est intitulé Traité de l'Eglise du Christ, vol. II, part. III, c. 1, p. 3, que *la véracité, l'authenticité* et *l'inspiration* de l'Ecriture sainte est défendue de la même manière par tous les croyants (catholiques, schismatiques, hérétiques) contre les incrédules et les déistes; et pag. 22 et suiv., où il répond aux objections qu'il se propose, après s'être, entre autres, proposé celle-ci: « *L'authenticité* et *la véracité* des Ecritures repose uniquement sur l'autorité » infaillible de l'Eglise catholique; donc vous devez admettre son témoignage » sur tous les points, même à l'exclusion des preuves bibliques, » il répond: « Pour nous, nous refusons positivement de répondre à cet argument, jusqu'à

CHAPITRE II.

DE L'INSPIRATION DIVINE DES LIVRES CANONIQUES.

Si l'Eglise a sanctionné comme canoniques les livres des Ecritures que nous avons énumérés, elle les a aussi sanctionnés comme authentiques dans toutes leurs parties et exempts de toute espèce d'altération. Car la seule raison pour laquelle l'Eglise a inscrit ces livres dans le catalogue des livres canoniques, c'est afin qu'étant authentiques *en eux-mêmes*, ayant été écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit, comme nous le démontrerons bientôt, elle y ajoutât son suffrage, et que, par ce moyen, ils devinssent authentiques pour nous, puisque cela est authentique qui fait autorité pour ceux qui peuvent s'en servir (1). Cest pourquoi, lorsque l'Eglise a sanctionné les livres saints comme canoniques, par le fait même

» ce que ceux qui le formulent affirment que tous les arguments par lesquels » Bellarmin, Bossuet, Huet, Bergier, Duvoisin, Hooke, Frayssinous, Bouvier, » Lamennais, et les autres théologiens catholiques démontrent l'authenticité » et la véracité de l'Ecriture contre les incrédules, arguments qui sont aussi » les nôtres, ne prouvent rien. S'ils l'affirment, nous admettrons leurs prin- » cipes; et s'ils s'y refusent, les arguments qu'ils font valoir contre nous » tombent d'eux-mêmes. » Tel Palmer, qui ajoute ensuite une longue note à cet argument. Mais, ici comme ailleurs, Palmer fait un paralogisme, puisque, autre est établir la véracité et l'authenticité des Ecritures *en général*, ou leur inspiration, et autre l'établir en particulier, et surtout pour la canonicité de chaque livre, indépendamment de l'autorité de l'Eglise. Autre chose est en outre établir *scientifiquement* une vérité déjà affirmée et définie par l'Eglise, comme il est du devoir des théologiens de le faire, et comme nous tâchons de le faire nous-même; autre chose est ne le faire qu'à l'aide de la science seule, indépendamment de l'autorité de l'Eglise et de sa définition dogmatique, de manière à n'en pas douter. Tout le monde comprend quelle différence il y a entre ces deux choses-là; et nous provoquons volontiers Palmer, pour confimer cette assertion, à nous donner, en ne s'appuyant que sur les seuls arguments critiques, sans hésiter, d'une manière claire et précise, le catalogue des livres canoniques, soit de l'Ancien, soit du Nouveau-Testament. Il est certain que c'est en vain qu'il y consacrerait toutes ses forces et les ressources de son talent.

(1) Voy. Bonfrère, ouv. cit., *Præloq.*, ch. 3, sect. 3, qui, en outre, ibid., sect. 5, fait observer qu'il y a une différence entre *canonique* et *authentique*. En effet, le sens du mot *authentique* est plus étendu que celui de *canonique*, puisque tout livre canonique est authentique, pendant qu'il n'en est pas de même, *vice versa;* car une chose peut être authentique sans être canonique; ce qu'il établit par des exemples *ad hoc*.

elle les a sanctionnés comme authentiques et exempts d'altération, de sorte que jamais ils n'ont subi d'altération en aucun point, au moins dans leur substance; car autrement jamais les livres canoniques n'auraient pu faire autorité. Les choses étant ainsi, nous pensons qu'il est complètement inutile d'agiter la question de l'authenticité, ainsi qu'on l'appelle, et de l'intégrité des livres canoniques. Quant à l'intégrité du texte des livres soit de l'Ancien soit du Nouveau-Testament, c'est au professeur d'Ecriture sainte à traiter cette question lorsqu'il parle des sources dites originaires, des vicissitudes qu'ils ont subies, de leur division par classes ou familles, des *recensions* qui en ont été faites dans l'Eglise catholique par des hommes doctes, et autres choses semblables, qui sont propres à bien faire connaître le texte.

Pour nous, nous devons simplement établir l'inspiration divine des livres canoniques, comme l'a soutenu le concile de Trente avec l'Eglise universelle de tous les siècles.

Mais ici se présentent à nous plusieurs graves questions relatives soit à la nature de l'inspiration et à son extension, soit à sa vérité et à son existence.

Et pour éviter, dans une question aussi importante, même l'ombre d'obscurité, autant que cela nous sera possible nous aurons soin de bien distinguer d'abord ce qui tient à la doctrine catholique, soit des questions qui sont de libre discussion dans les écoles, soit encore de certaines opinions particulières et erronées, qui, en outre, s'écartent par conséquent de la véritable doctrine de l'Eglise catholique. Or, la doctrine catholique tient pour divinement inspirés tous les livres canoniques soit de l'Ancien soit du Nouveau-Testament.

Mais en quoi consiste cette inspiration? Quelles sont les conditions requises et qui suffisent pour que l'on regarde un livre comme inspiré?

Il en est quelques-uns qui pensent que pour qu'un livre soit divin et inspiré, il faut que tout ce qu'il contient ait été écrit par les écrivains hagiographiques sous la dictée de Dieu, ne mettant aucune différence entre ce qui est révélé en premier lieu et ce que l'art humain a pu leur apprendre, tel que les faits historiques et les connaissances morales. Et ils soutiennent en conséquence que Dieu leur a inspiré non-seulement les choses et les pensées, mais encore chaque mot, de même que les points et les virgules. Il en est même qui sont allés jusqu'à

dire que les écrivains sacrés ne furent que des instruments purement passifs, lorsqu'ils écrivirent ce que Dieu leur révélait (1). Aussi les appelle-t-on communément les partisans et les défenseurs de *l'inspiration la plus rigide.*

D'autres, par contre, et on les appelle les partisans d'une *inspiration plus large,* s'éloignent de cette notion de l'inspiration comme par degré, et de telle façon qu'ils la réduisent enfin presque à néant. En effet, la plupart demandent pour l'inspiration le mouvement de *l'assistance,* comme ils l'appellent, du Saint-Esprit, quant aux pensées et quant aux choses, mais une assistance, s'il m'est permis d'ainsi parler, *positive,* par laquelle Dieu suggère tout, de sorte qu'il assiste et dirige de telle façon les écrivains hagiographiques dans ce qu'ils doivent écrire et ce qu'ils doivent omettre, comme dans le choix des expressions et l'enchaînement des périodes, sans pourtant leur dicter les mots qu'ils emploient (2). D'autres demandent, outre ce mouvement et cette impulsion qui les porte à écrire, la seule assistance qu'ils appelent *négative,* et qui consiste surtout en ce que Dieu assiste tellement les écrivains, qu'ils ne peuvent pas tomber même dans les plus petites fautes (3). Il en est d'autres qui ne s'en tiennent pas à cela; ils prétendent qu'il suffit, pour l'inspiration, que le Saint-Esprit inspire ceux qui écrivent de telle façon, qu'ils évitent seulement les erreurs les plus graves (4). Il en est d'autres, enfin, qui affirment qu'il

(1) Voy. Bern. Rabaudy, de l'ord. des prêch., Leçons sur l'Ecriture sainte, (Trésor théologique, Zaccaria, t. I), sect. 2, vers la fin, § 3, de même que Bonfrère, ouv. cit., c. 8, de la sect. 1 à la 7; Janssens, ouv. cit., liv. I, c. 2, §§ 3 et 4; Nic. Serarius, Prolégom. bibliq., Mayence, 1612, ch. 4, quest. 21.

(2) Tel est, entre autres, l'opinion de Valentia, édit. Lyon, 1603, t. III, diss. 1, de la Foi, quest. 1, point 8; Rabaudy, ouv. cit., sect. 2, § 1, concl. P.-Ant. Casini, S. J., défend aussi chaudement cette opinion dans l'Encyclopédie d'Ecriture sainte, Venise, 1747, vol. I; seconde Diss. prélimin., Estius, sur la II ép. à Timoth., III, 16. Plusieurs passages des saints Pères, cités par les partisans de cette opinion, lui semblent favorables.

(3) Telle est la notion de l'inspiration que donne Jahn dans l'Introduction biblique de l'Ancien-Testament, Vienne, 1814, p. I, ch. 2, § 19. Janssens ne s'écarte pas de cette opinion, ouv. cit., t. I, ch. 2, § 4. Elle a aussi été défendue par Dupin, ouv. cit., Diss. prélim., c. 2, § 7.

(4) Tel fut le sentiment d'Erasme, de Grotius, et même, d'après plusieurs, du docteur de Sorbonne Holden, comme aussi de l'auteur anonyme dont il rapporte longuement l'opinion, lettre 11, des Théologiens bataves, ouv. intit. Opinions de quelques théologiens, p. 230-283. Dom Calmet en cite d'autres, Diss. sur l'inspiration des livres saints, art. 2, qui se trouve en tête des épîtres catholiques. Voy. aussi Graveson, Traité d'Ecriture sainte, Rome, 1741, p. I, § 1; d'Argentré, Eléments théolog. d'Ecriture sainte, c. 4; Cellérier y souscrit aussi, introd. cit., comme on le voit par ce qu'il écrit p. 400.

suffit, pour constituer l'Ecriture sainte, que le Saint-Esprit atteste qu'il n'y a rien de faux dans un livre, quoique le livre ne soit que le fruit du talent de l'homme, sans aucune inspiration de l'Esprit-Saint (1).

Pour ce qui est proprement des protestants, depuis leur origine jusqu'au milieu du XVIII[e] siècle ils demeurèrent attachés à la notion la plus rigide de l'inspiration, savoir, jusqu'au moment où parurent les ouvrages de Tœhlner, l'an 1772, *de l'Inspiration*, et de Semler, *de l'Examen du canon*, ann. 1771-17[illegible]. Et dès ce temps-là ils s'écartèrent tellement de la manière d'agir de leurs pères, que non-seulement ils atténuèrent la notion de l'inspiration, mais la plus grande partie d'entre eux alla même jusqu'à la détruire complètement. Et de nos jours il y a fort peu de protestants qui défendent véritablement l'inspiration (voy. Jahn, ouv. et pass. cit., vers la fin, § 23); et s'ils semblent encore attribuer quelque autorité divine aux livres saints, ils ne la leur attribuent qu'en tant qu'ils contiennent quelques vérités divines (Jahn, *Introd. bibliq.*). C'est pourquoi Bahrdt, l'un d'entre eux, rejetant toute inspiration, soutient que les écrivains sacrés n'ont joui d'aucun don surnaturel, pas plus que le Saint-Esprit ne les a assistés et prémunis par sa présence contre

(1) Telle est la célèbre opinion de Lessius et de Hamelius, S. J., que les académies de Louvain et de Douai marquèrent à *l'encre rouge* dans la dernière de ses trois thèses, l'an 1587 et 1588 : « 1. Pour que quelque chose soit » écriture sainte, il n'est pas nécessaire que le Saint-Esprit en ait inspiré » chacune des paroles. — 2. Il n'est pas nécessaire que le Saint-Esprit ait » inspiré chacune des vérités et des pensées à l'écrivain. — 3. Un livre (tel » que le second livre des Machabées) qui est une œuvre purement humaine, » écrite sans l'assistance du Saint-Esprit, devient écriture sainte pourvu que » l'Esprit-Saint atteste ensuite qu'il ne contient rien de faux. » Dom Calmet dit, diss. et pass. cit., que les jésuites, défendant leur opinion avec vigueur, en publièrent l'apologie, et que les docteurs de Louvain, sur l'ordre de leur évêque, y répondirent le 17 août 1588, défendant aussi énergiquement que possible leur censure. D'après lui, Corneille à Lapierre, sur la II à Tim., III, 16; Bonfrère, Prolég., ch. 8, sect. 1; Mariana, Traité de l'édit. Vulg., et Bellarm., Traité de la parole de Dieu, embrassèrent cette opinion; Janssens l'affirme aussi, pass. cit., et il ajoute à ces auteurs Canus, Dupin, Rich. Simon, Contenson, Calmet et la plupart des modernes. Mais ils confondent tous deux l'opinion de ces auteurs sur l'inspiration des choses et des pensées seules, et non de chaque mot (ce sur quoi ils s'accordent uniquement avec Lessius et Hamelius), avec l'opinion contenue dans la troisième thèse, que ne tiennent point les auteurs cités; et même, qui plus est, Lessius et Hamelius avaient déjà effacé ce qui était entre parenthèse. Quant à la seconde thèse, comme son sens est que les écrivains sacrés n'eurent pas besoin d'une nouvelle révélation pour ce qu'ils pouvaient humainement connaître, rien ne s'oppose à ce que ces écrivains l'aient admise, comme le firent Corneille à Lapierre et plusieurs autres.

toute espèce d'erreurs (1). Or, les rationalistes qui leur ont succédé, non-seulement rejettent toute espèce d'inspiration, mais ils s'en moquent même, et ils appellent par mépris *surnaturalistes* ceux qui y croient encore. Tels sont les progrès de ceux qui vantent la *pure parole de Dieu*, savoir, *l'Ecriture seule*, comme la règle adéquate de tout ce qu'il faut croire et de tout ce qu'il faut faire.

Comme nous réfuterons bientôt ces derniers dans une proposition particulière, nous n'en parlerons point ici; et parmi les opinions des catholiques, relativement à la manière dont le Saint-Esprit a inspiré les écrivains sacrés, nous écartant à la fois de l'inspiration la plus rigoureuse et la plus large, nous pensons qu'il vaut mieux suivre une voie intermédiaire qui nous paraît plus vraisemblable. Et d'abord nous confessons que nous rejetons les opinions plus larges de ceux qui n'admettent qu'une *assistance* du Saint-Esprit, que nous avons appelé *négative*, de laquelle il résulterait que les écrivains sacrés seraient seulement exempts d'erreur; car cette notion de l'inspiration ne nous paraît pas assez adéquate, et elle pourrait aussi convenir aux définitions dogmatiques des conciles œcuméniques, que personne pourtant n'a regardées comme inspirées, dans le même sens que nous disons que les livres saints le sont. A bien plus forte raison repoussons-nous l'opinion imaginée par Holden, si toutefois il a enseigné cela (2), et les autres, qui restreignent tellement *l'assistance* du Saint-Esprit, qu'elle n'a fait que préserver les écrivains sacrés des plus grossières erreurs; car ceci une fois admis, l'Ecriture pourrait contenir plusieurs erreurs quoique légères, ce que l'Eglise catholique est bien loin d'admettre (3). Nous n'ad-

(1) Opusc. 1, Système et but de Jésus, épître 7 et ailleurs, çà et là dans Janssens, ouv. cit., § 5.

(2) En effet, Nicolaï, dans la prem. diss. prélim., édit. Firenze, 1756, t. 1, part. I, p. 19-20, la venge de cette accusation.

(3) C'est ce qu'inculque çà et là saint Augustin, surtout lettre 82, à saint Jérôme, n. 3, où il écrit : « Moi... j'ai appris à vénérer et à respecter les seuls » livres des Ecritures que l'on appelle canoniques, *de sorte que je crois très- » fermement* que ceux qui les ont écrits n'ont pu errer en quoi que ce soit. » C'est ce qu'il répète encore, ibid., n. 22, et dans lettre 28, au même, n. 3 : « Une fois que l'on aurait admis que cette haute autorité contient quelque » mensonge officieux, il n'est pas une seule particule de ces livres que l'on » ne puisse rapporter au but et au dessein d'un auteur qui se propose de » tromper. » Voy. aussi liv. II, de l'Accord des Evangiles, ch. 7; voy. Melch. Canus, Lieux théol., ch. 12, de même que Graveson, traité cité de l'Ecriture sainte, p. I, § 3, assert. 2.

mettons pas non plus l'opinion de ceux qui affirment que pour qu'un livre soit saint, il suffit que le Saint-Esprit déclare postérieurement qu'il ne renferme aucune erreur, puisque ce témoignage du Saint-Esprit nous donnerait une plus grande certitude que ce livre est véridique; mais tout livre qui est véridique ne peut être appelé divin pour cela, pour passer sous silence les témoignages des païens que cite l'Apôtre, et qu'il dit être vrais (Tit., I, 13), sans qu'on puisse en conclure que ces témoignages sont devenus divins en eux-mêmes.

Mais comme nous avons rejeté les opinions les plus larges, nous n'avons pas besoin, pour établir l'inspiration, de souscrire à l'opinion plus rigide de ceux qui l'étendent absolument à tous les mots, car il est plusieurs raisons qui s'opposent à ce que nous souscrivions à leur opinion. Et 1. la manière ordinaire d'agir de la Providence, qui ne fait jamais défaut dans les choses nécessaires, mais qui ne fait rien non plus de superflu; or, il paraît superflu de suggérer une nouvelle invention de mots, quand l'écrivain les connaît déjà naturellement; 2. la différence du style des divers auteurs hagiographiques, selon qu'ils ont été plus ou moins cultivés, selon la trempe de leur esprit et de leur caractère; et il paraît inconvenant de soutenir que Dieu accommoda les expressions à l'esprit de chacun des écrivains; 3. la manière diverse aussi dont chaque écrivain sacré rapporte la même chose; ainsi il est certain que Jésus-Christ, par exemple, s'est servi d'une seule et même formule de consécration, ou qu'il s'est servi des mêmes paroles pour l'institution de l'eucharistie; et pourtant, si l'on compare saint Matth., XXVI, 28; saint Marc, XIV, 24; saint Luc, XXII, 20; I Cor., XI, 25, on verra que les paroles de cette formule ne sont pas les mêmes dans tous ces écrivains, sans citer une foule d'autres exemples semblables; 4. le plus ou le moins de difficultés que, de leur aveu, les écrivains hagiographiques éprouvèrent dans la composition de leurs ouvrages, tel que l'auteur du II livre des Machabées, qui, lorsqu'il eut entrepris de faire le compendium des cinq livres de Jason de Cyrénaïque, dit de lui-même : « L'abrévation de ce livre, que » nous avions entrepris, n'a été pour nous une œuvre facile; » c'est même, qui plus est, une œuvre pleine de difficultés » que nous avons là entreprise (c. 2, 27). » Quel fut ce travail si pénible et si difficile, c'est ce qu'il dit lui-même ajoutant : » Car comme un architecte doit s'occuper de l'ensemble d'une

» nouvelle maison qu'il veut bâtir, de même celui qui veut
» faire des peintures doit rechercher ce qui convient pour
» orner. C'est ainsi que l'on doit juger de nous. L'auteur qui
» veut écrire une histoire doit recueillir ce qu'il sait, il doit le
» disposer avec ordre et en rechercher les diverses particula-
» rités avec soin; il doit être court, il doit éviter les longueurs,
» lorsqu'il se propose d'abréger (ibid., XXX, 32). »

Ces dernières paroles nous démontrent que non-seulement le Saint-Esprit abandonne aux écrivains hagiographiques le choix des mots, mais qu'il leur laisse encore le soin de les approprier à l'œuvre inspirée de Dieu, et qu'ils ont assumée, tout ce qui s'y rapporte, toutes les fois qu'ils ont entrepris d'écrire l'histoire, les pensées morales, et tout ce que leur esprit observait ou pouvait naturellement observer (1). Il en est d'autres qui ajoutent que si on étend l'inspiration non-seulement aux choses et aux pensées, mais encore même aux paroles, nous qui ne nous servons que de versions, ou nous ne possédons pas l'Ecriture, ou nous en sommes au moins privés en partie, ce qu'il est absurde de soutenir (2).

(1) Voy., sur ces arguments, Bible de Vence, 5e édit., Paris, 1827, t. I; Disc. prélim., II part., pag. 55 et suiv.; Nicolaï, diss. cit., pag. 18 et suiv.; Dupin, ouv. cit., Diss. prélim., liv. I, ch. 2, § 6; Rich. Simon, Hist. critiq. du Nouveau-Testament, ch. 23 et 24, où il défend mordicus l'opinion de Lessius et de Hamelius, qui se rapporte à cela, contre les censures des deux académies de Louvain et de Douai. Il ne faut pourtant lire cet auteur qu'avec discrétion et précaution. Voy. aussi dom Calmet, Diss. sur l'inspiration des livres saints, art. 2; Janssens, ouv. cit. Mais ces partisans et plusieurs autres d'une inspiration plus large, et ceux qui suivent leur opinion, expliquent selon qu'ils en ont besoin les textes des Pères qui leur sont opposés, et ils leur en opposent d'autres dans lesquels les Pères semblent enseigner le contraire. Il nous suffira d'en citer comme spécimen un ou deux en faveur de cette opinion. Saint Augustin, liv. II, de l'Accord des Evangiles, ch. 12, n. 27, écrit expressément des saints évangélistes : « Comme chacun se le rappelait, et comme chacun
» l'avait présent à la pensée, ou d'une manière plus étendue ou plus briève-
» ment, expliquant toutefois la même pensée, il est évident que c'est ainsi
» qu'ils l'ont expliqué. » Mais il faut ici le consulter lui-même, car il traite la question plus au long, n. 28 et 29, et encore chap. 66 : « Ce qu'il faut con-
» naître, écrit-il, et ce qui est utile aux mœurs, pour éviter et juger les men-
» songes; ce qui est utile à la foi, c'est que nous ne devons pas penser que
» la vérité est tellement abritée *sous certains sons consacrés*, que Dieu nous
» recommande comme la chose elle-même les paroles qui la rendent; » et saint Jérôme, lettre 57, à Pammach., n. 6, édit. Vallars.: « Il en est d'autres,
» dit-il, qui s'occupent des syllabes et des lettres; pour vous, cherchez-y les
» pensées; » et n. 10 : « Que mes envieux cherchent et comprennent que ce
» ne sont pas les paroles qu'il faut considérer dans les Ecritures, mais le
» sens. » Cette lettre tout entière traite de cette question.

(2) Il en est d'autres qui ajoutent à ces arguments l'argument tiré des solé-

C'est pourquoi prenant, ainsi que nous l'avons dit, une voie moyenne, nous adoptons la notion de l'inspiration qu'a adoptée l'illustre Marchini, de sorte qu'on peut l'appeler « l'impulsion » particulière de l'Esprit-Saint qui porte à écrire, sa présence » et sa direction qui dirige l'esprit et la pensée, et qui ne » permet pas à celui qui écrit d'errer, et qui fait qu'il écrit ce » que Dieu veut (1). » Et d'après cette notion, il est évident que l'on trouve dans l'inspiration divine tout ce qui est requis et suffit pour la constituer, d'après la doctrine commune des théologiens, savoir : 1. *l'excitation* ou *l'impulsion* à écrire; 2. la *lumière* de l'esprit et le *mouvement* de la volonté, pour que non-seulement l'écrivain sacré ne tombe dans aucune erreur, mais encore 3. pour qu'il y ait en lui un *choix des choses* qu'il doit écrire, de manière qu'il n'omette rien, qu'il ne rejette rien de ce que Dieu veut qu'il écrive ; 4. une *assistance* continuelle et particulière dans l'accomplissement de son œuvre.

Nous voyons en outre par là que, autre est *l'inspiration* divine, et autre la *révélation*. L'inspiration est évidemment plus étendue que la révélation, qui n'est que la manifestation d'une chose auparavant inconnue à l'esprit, qu'il ne percevait pas, tels que les prophéties, les mystères, la manifestation positive de la volonté de Dieu. C'est pourquoi la révélation a pour objet la manifestation d'une chose auparavant inconnue, pendant que l'inspiration a en outre pour objet des choses que l'on connaît autrement, ou que l'on peut connaître au moins à l'aide des ressources naturelles de l'esprit. La révélation fait connaître non-seulement la chose elle-même, mais elle fait encore connaître parfois les expressions à l'aide desquelles cette manifestation est énoncée et consignée par écrit ; Dieu lui-même les dicte, pendant qu'il n'en est pas ainsi pour les choses qui sont écrites sous l'influence de l'inspiration seule (2). Nous ferons cependant observer que, dans le langage ordinaire, par ce mot *révélation*, on entend généralement tout ce qui est contenu dans les saintes Ecritures, et encore ce qui

cismes dont, d'après eux, les livres saints fourmillent ; voy. Herm. Goldhagen, Introd. à l'Ecriture sainte, p. 1.

(1) Ouv. cit., Divin. et canon. des livres saints, p. I, art. 5, p. 70.

(2) Janssens semble confondre, ouv. cit., dans la notion qu'il nous donne de l'inspiration, sur la fin, § 3, *l'inspiration* et *la révélation*.

s'est transmis par la tradition, et que le Saint-Esprit a appris de vive voix aux hommes (1).

Ces explications préliminaires données, il nous reste à établir la doctrine de l'Eglise catholique telle que l'a exposée le concile de Trente, sess. IV, décret des Ecritures canoniques, lorsqu'il affirme que *Dieu seul est l'auteur* de l'un et l'autre Testament (sess. IV), et qu'il dit anathème à ceux qui ne tiendraient point pour *saints* les livres de l'une et l'autre alliance précédemment énumérés. Ce que nous ferons dans deux propositions; dans l'une nous établirons la vérité de la doctrine catholique sur l'inspiration divine de ces livres; dans l'autre nous démontrerons que les protestants ne peuvent pas, l'autorité de l'Eglise mise de côté, être certains de la divinité de chacun des livres de la sainte Ecriture, ou de leur inspiration divine. Nous disons donc :

PREMIÈRE PROPOSITION.

C'est à juste titre que le concile de Trente enseigne que Dieu seul est l'auteur des livres canoniques de l'un et de l'autre Testament, ou que ces livres sont saints parce qu'ils ont été écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit, au moins quant aux choses et aux pensées.

Comme on le voit par l'énoncé de notre thèse, d'après la doctrine de l'Eglise, nous ne parlons ici que de la seule exis-

(1) C'est d'après cette manière commune et généralement admise de parler que Corneille à Lapierre emploie le mot *inspiration* lorsqu'il écrit dans son comm. sur la II ép. à Tim., III, 16 : « Quant aux histoires et aux enseigne- » ments moraux que les écrivains hagiographiques avaient précédemment » appris soit en les lisant, en les entendant ou en méditant, le Saint-Esprit » n'eut pas besoin de les leur *inspirer* ou de les leur *dicter*, puisque ces » mêmes écrivains les savaient ou les possédaient déjà; » car il est évident qu'il s'est servi du mot *inspirer* pour *révéler* ou *dicter*; c'est ce qu'indique plus clairement encore l'ensemble du discours, puisqu'il y dit que le Saint-Esprit assista les écrivains sacrés, 1. pour qu'ils n'errassent pas; 2. pour leur suggérer d'écrire ceci plutôt que cela; 3. pour régler, digérer et diriger leurs conceptions. C'est donc sans fondement aucun que quelques auteurs, qui se sont copiés les uns les autres, ont prétendu que Corneille à Lapierre était du nombre de ceux qui nient l'inspiration des livres moraux et hagiographiques, et à bien plus forte raison Graveson n'aurait-il pas dû, dans le traité cité de l'Ecriture sainte, § 3, p. 58 et suiv., le combattre et confondre son opinion avec les trois thèses condamnées par les académies de Douai et de Louvain, dont nous avons parlé plus haut, et lui opposer le savant Ant. Arnaud, docteur de Sorbonne; car c'est se créer des ennemis et battre l'air. Contenson est allé plus loin : il n'accorde que l'inspiration *négative* aux écrivains hagiographiques cités, lorsqu'il écrit, au rapport de Calmet, pass. cit. : « Ils eurent dans tout, » non pas une révélation, *mais une assistance et un secours, pour qu'ils* » *n'errassent pas.* »

tence de l'inspiration divine des livres canoniques, qui s'étend *au moins* aux choses et aux pensées qui y sont contenues, et qui fait que non-seulement ils sont exempts même de la plus petite erreur, d'après la notion de l'inspiration que nous avons donnée, mais en outre que Dieu seul en est l'auteur, parce que c'est lui qui a porté les écrivains sacrés à les écrire, et qu'il les a assistés en tout *d'une assistance positive;* ce qui fait que l'on doit regarder Dieu comme étant, dans un sens strict, seul l'auteur de ces livres. Or, nous avons dit *au moins quant aux choses et aux pensées,* parce que, comme l'Eglise n'a pas voulu définir ou trancher la question qui divise les scholastiques, savoir, si en outre Dieu a dicté les expressions mêmes, l'enchaînement des mots et des périodes ; donc, pour ne pas confondre une controverse particulière avec la doctrine de l'Eglise, nous n'avons étendu le sens de notre proposition qu'à la substance de la chose, sans laquelle il n'y a pas et on ne peut pas concevoir d'inspiration divine réelle.

Que le concile de Trente enseigne justement et légitimement, dans le sens indiqué, que Dieu seul est l'auteur des livres de l'un et l'autre Testament, de sorte qu'il faut tenir tous et chacun des livres contenus dans le canon pour saints et divins, ou comme inspirés de Dieu, on le prouve de la même manière et par les mêmes moyens que nous avons établi qu'ils étaient canoniques, savoir, par l'autorité de l'Eglise, qui l'a toujours ainsi cru et enseigné, comme elle l'apprit de Jésus-Christ et des apôtres, et comme elle l'a transmis à la postérité par une tradition constante, et comme cette mère toujours vivante, et qui ne peut enseigner l'erreur, en a instruit ses enfants.

Certes, les sources à l'aide desquelles nous avons établi que le canon des saintes Ecritures sanctionné par le concile de Trente est solidement établi sur l'antiquité, démontrent aussi que l'on a toujours accordé à ces mêmes livres une origine et une autorité divines. Car 1. le concile de Trente s'est presque servi des mêmes paroles que celles qu'employa Eugène IV, lorsqu'il proposa le canon des Ecritures sur la foi et l'autorité de *l'Eglise universelle* aux jacobites, disant : « *Elle professe* » *qu'un seul et même Dieu est l'auteur* de l'Ancien et du » Nouveau-Testament, c'est-à-dire de la loi, des prophètes » et de l'Evangile, parce que les saints de l'un et l'autre » Testament ont parlé sous l'inspiration du même Saint-

Esprit (1); » puis il ajoute le canon de ces mêmes livres. Et Eugène IV a emprunté cette manière de parler au pontifical romain, où, pour la consécration d'un évêque, celui qui doit le consacrer lui demande : *Croyez-vous que le seul et même Dieu et Seigneur tout-puissant est auteur et du Nouveau et de l'Anc.-Testam., de la loi, et des prophètes, et des apôtres? Je le crois* (2). Saint Augustin appelle *divines* les Ecritures dont il a fait le canon, de sorte qu'appeler les Ecritures *divines* et les appeler *canoniques*, c'est la même chose (3). Il dit ailleurs dans quel sens il appelle *divines* les Ecritures canoniques, écrivant : « Enfin, à Dieu ne plaise qu'il y ait quelque contradiction » entre nos auteurs qui composent dans toute son étendue » et à juste titre le canon des Ecritures. Ce qui fait que tant » de peuples si puissants et si nombreux ont cru avec raison » que, lorsqu'ils les écrivirent, *Dieu leur parla ou parla par » eux* (*Cité de Dieu,* liv. XVIII, c. 41, n. 1), » c'est-à-dire que c'est ce que l'Eglise a enseigné à tous les chrétiens. Le III concile de Carthage appelle aussi les Ecritures canoniques *divines,* disant : « Le concile a aussi arrêté que, outre les Ecritures » canoniques, on ne lût rien dans l'Eglise sous le nom d'*Ecri- » tures divines.* Mais les Ecritures canoniques sont, etc. » Puis il ajoute le canon de ces livres; il avoue, ibid., qu'il le tient des Pères (Hard., ouv. cit., t. I, col. 968). Et Clément de Rome, qui, comme nous l'avons dit, cite presque tous les livres canoniques de l'un et l'autre Testament, appelle généralement les saintes Ecritures *les oracles du Saint-Esprit* (4). Il est évident, d'après cela, que l'autorité de l'Eglise, qui nous fait connaître d'une manière positive le canon des Ecritures, nous apprend de même qu'elles sont saintes et inspirées de Dieu.

C'est par suite de cela que les Pères enseignèrent à l'envi, d'après la croyance de l'Eglise, *que c'est le Saint-Esprit qui parle dans l'Ecriture,* comme Origène (5); *que l'Ecriture*

(1) Hard., Act. conc., t. IX, décret cité, pour Jacq., col. 1023.

(2) Dans Blanchini, Défense des saintes Ecritures, préf. génér., p. 12. Voy. B. card. Thomas., œuv. éd. Ant.-Fr. Vezzosi, Rome, 1747, t. II, p. 9. L'évêque qui devait être consacré prononçait cette profession de foi contre l'hérésie des manichéens, qui niaient que Dieu fût l'auteur de l'Ancien-Testament.

)3) Liv. II, de la Doctrine chrétienne, ch. 8, n. 12.

(4) Voici en effet ce qu'il écrit sur la I ép. Cor., ch. 45 : « Examinez attentivement les Ecritures, les vrais oracles de l'Esprit-Saint. » Dans Cotelier, tome I, p. 172.

(5) Hom. 26, sur les Nomb., n. 3, éd. Bénéd. œuv. t. II, p. 371.

écrite par le Saint-Esprit contient un grand trésor, comme saint Chrysostôme (1); que la langue et la main des écrivains sacrés ne sont que *la plume du Saint-Esprit,* tels que Théodoret (2) et saint Grégoire-le-Grand (*Préf. sur Job,* c. 1, n. 2); saint Augustin (3) et saint Grégoire-le-Grand (4) l'appellent encore *la lettre de Dieu tout-puissant à sa créature.* Saint Augustin ajoute, en outre, que l'on ne peut pas sans crime admettre le plus petit mensonge dans les Ecritures *divines,* que l'on appelle *canoniques,* et qu'il faut faire aux seules Ecritures canoniques l'honneur de croire fermement qu'aucun de ceux qui les ont composées ne s'est trompé (5). Saint Isidore de Séville, après avoir écrit le canon complet des saintes Ecritures, tel que l'Eglise romaine le posséda toujours, termine son catalogue par ces mots : « Telles sont les choses anciennes » et nouvelles qui appartiennent *au trésor du Seigneur*... Ce » sont là les lettres saintes; ces livres sont entiers par leur » nombre et leur autorité; on ne peut rien leur comparer. Tout » ce qui est en dehors de ces livres ne peut pas être reçu parmi » ces *saintes et divines* Ecritures (6). » Cassiodore, après avoir donné le canon des Ecritures saintes tel que l'Eglise romaine l'avait arrêté, écrit : « Ce n'est pas la raison humaine qui a » trouvé ces lettres, c'est la puissance d'en haut qui en a fait » don aux hommes saints (7). » Nous pensons qu'il suffit d'avoir cité ces témoignages; car les écrits des Pères sont pleins d'expressions de ce genre, énonçant d'une manière générale, et même d'une manière spéciale, l'inspiration divine des livres compris dans le canon du concile de Trente (8).

Mais comme nous nous proposions de démontrer, par l'autorité de l'Eglise primitive, l'inspiration divine de tous et de

(1) Hom. 3, sur la Genèse, n. 1 et ailleurs çà et là.

(2) Préf. sur les Psaumes, éd. Paris, 1642, œuv. t. II, p. 395 et suiv,

(3) Serm. 2, sur le Ps. 90, n. 1, et explication Ps. 149, n. 5.

(4) Liv. IV, indict. 12, ép. 31, au médec. Théod.

(5) Lett. cit., 28 et 82, à saint Jérôme.

(6) Sur les liv. de l'Ancien et du Nouv.-Testament, préamb., n. 14, 15, 16. Voy. édit. Arevali, t. V, p. 194. Voy. aussi Etymologies, liv. VI, n. 9, ibid., t. III, p. 241.

(7) Des Instit. div. litt., ch. 13 et 14, collat. ch. 16, œuv. éd. Bénéd., t. II, p. 546 et suiv.

(8) Celui qui désirerait un plus grand nombre de passages des Pères, peut consulter entre autres Marchini, ouv. cit., part. I, art. 5, p. 72 suiv.; Casini, Encyclopédie d'Ecriture sainte, vol. I, diss. prélim.

chacun des livres que comprend le canon du concile de Trente, nous nous sommes abtenus à dessein de nous appuyer sur les arguments que l'on appelle *intrinsèques*. Car, quoique nous en fassions le plus grand cas, et ils le méritent réellement, ils ne nous ont pas paru propres à atteindre le but que nous nous proposions. Puisque ces arguments tirés soit de la nature intime de la chose elle-même, soit des témoignages mêmes des Ecritures, prouvent, il est vrai, en général, ou que les livres saints contiennent des vérités révélées de Dieu, *ou que c'est sous l'inspiration du Saint-Esprit qu'ont parlé les saints hommes de Dieu,* comme le dit saint Pierre (ép. II, c. 1, 21), ou *que toute l'Ecriture est inspirée de Dieu,* comme parle saint Paul (II Tim., III, 16), et autres choses de ce genre indiquant clairement que Dieu est l'auteur des saintes Ecritures. Mais outre que ces preuves et autres semblables ne s'appliquent qu'à l'Ancien-Testament, il n'est dit nulle part enfin quels sont les livres qu'il faut regarder comme inspirés. Or, nous nous proposons de démontrer que tous et chacun des livres de l'un et l'autre Testament, contenus dans le canon de l'Eglise catholique, ont été écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit, ou que cette inspiration divine convient à tous et à chacun de ces livres; ce que nous ne pouvons savoir d'une manière positive que par la seule autorité de l'Eglise, comme nous le démontrerons d'une manière plus adéquate dans la proposition suivante, où nous combattons les protestants (1). On voit, en attendant, par les documents que nous venons de citer, en remontant du canon du concile de Trente jusqu'aux temps apostoliques, et qui sont puisés aux mêmes sources que ceux que nous avons fait valoir pour établir l'identité du canon des livres saints en tous temps dans l'Eglise romaine, et depuis un grand nombre de siècles dans l'Eglise universelle, qu'il est établi, qu'il est démontré que tous et chacun des livres qui

(1) C'est pourquoi Rob. Barclay, ouv. intit. de la Théologie vraiment chrétienne, 2e éd., Lond., 1729, p. 67, réfutait ainsi les protestants évangéliques : « Par exemple, comment un protestant pourrait-il démontrer, à celui qui le » nierait, que l'épître de Jacques est canonique (c'est-à-dire inspirée)? On en » est donc réduit ou à affirmer que nous savons qu'elle est authentique par » le même témoignage de l'Esprit qui se manifeste dans nos cœurs (d'après » le système des quakers) qui en dirigea la composition; ou en retournant à » Rome et en disant que l'Eglise l'a comprise dans le canon, et que l'Eglise » est infaillible; que l'on trouve un moyen terme, si on le peut. » Voyez Moehler, Symbolique, t. II, § 66, vers la fin.

sont contenus dans ce même canon sont divins, ce que nous nous proposions de démontrer.

Objections.

I. *Obj.* 1. Il n'est pas de religion qui ne vante ses livres saints : les Romains eurent leurs livres sibyllins, les Perses le Zendavesta, les Indiens leurs livres Védas, les musulmans sont fiers de leur Alcoran. Or, toutes ces sectes prétendent que Dieu est l'auteur de tous leurs livres; de même que l'Eglise catholique, ils l'établissent sur leur autorité ou leur témoignage, sans que pourtant on puisse dire que ces livres sont réellement saints et écrits sous l'inspiration divine. 2. C'est par conséquent par des arguments intrinsèques que nous devons connaître l'inspiration de ces livres, comme les théologiens catholiques l'ont démontré eux-mêmes jusque-là; autrement 3. il résulterait de cette nouvelle méthode ce qu'on appelle ordinairement une pétition de principe; on ferait un véritable cercle vicieux, puisque l'on démontrerait l'existence et l'autorité infaillible de l'Église par les Ecritures, et par l'Eglise on établirait la divinité des Ecritures (1); 4. surtout quand nous savons que les anciens Pères comptèrent au nombre des livres canoniques, et par suite parmi les livres inspirés de Dieu, quelques livres qui furent plus tard rayés du canon. Donc :

Rép. 1. *D.* Aucune de ces religions ne s'appuie pourtant sur des motifs de crédibilité tels que ceux sur lesquels s'appuie la seule vraie religion ou l'Eglise catholique, *C.* s'appuie sur les mêmes motifs, *N.* Donc, comme ce qu'on appelle les motifs de crédibilité militent en faveur de la seule religion catholique, ainsi que nous l'avons prouvé en son lieu, et établissent d'une manière évidente son origine et son autorité divine, nous n'avons aucune raison de nous en rapporter au témoignage de ces sociétés, lorsqu'elles nous parlent sans cesse de leurs livres sacrés et divins. Or, une fois que l'on a établi l'origine et l'autorité divine de l'Eglise catholique, il s'ensuit que nous devons la croire lorsqu'elle nous dit quels sont les livres qui sont canoniques, et partant divins, puisque Dieu, son fondateur, l'a constituée seule gardienne et dépositaire de la révélation divine.

(1) Georges Hermès objecte aussi cette pétition de principe aux théologiens catholiques qui voudraient suivre la méthode que nous défendons, dans son introduction à la théologie chrétienne catholique, Munst., 1819, p. II, p. 17.

Rép. 2. *D.* En général, *Tr.* en particulier et pour tous et chacun des livres contenus dans le canon, *N.* En effet, lorsque les théologiens catholiques établissent l'inspiration divine des livres saints de la Bible par des arguments intrinsèques, ils ne le font que d'une manière générale. Pendant que quand ils traitent de chaque livre en particulier ils ont tous, sans exception, recours à la tradition et à l'autorité de l'Eglise, à l'aide de laquelle seule on peut le faire (1). Par conséquent, lorsque nous nous sommes proposé d'établir l'inspiration divine de tous et de chacun des livres compris dans le décret de Trente, nous avons dû suivre nécessairement une autre voie.

Rép. 3. *N.* En effet, comme l'Eglise, ainsi que nous l'avons démontré, est antérieure et qu'elle prescrit contre tous les livres du Nouveau-Testament, qui aurait pu démontrer, à l'aide de preuves puisées dans ces mêmes livres, aux premiers fidèles de Jésus-Christ, son origine et son autorité divine? Ils durent le savoir par un autre moyen, savoir, par les motifs de crédibilité qui établissent la vérité de la religion chrétienne, avec laquelle elle s'identifie. Et une fois qu'à l'aide de ces motifs de crédibilité on a mis hors de toute atteinte la vérité et l'autorité divine de l'Eglise catholique, nous apprenons par son autorité quels sont les livres soit de l'Ancien-Testament, d'après ce qu'elle en a appris de Jésus-Christ, soit du Nouveau-Testament, qu'elle a approuvés elle-même et qu'il faut tenir pour canoniques et divins. Il n'y a, comme on le voit, dans cette manière de procéder, ni pétition de principe ni cercle vicieux.

(1) Certes, c'est là un des arguments à l'aide desquels les théologiens catholiques établissent la canonicité et la divinité de tous les livres qui sont contenus dans le canon, et duquel ils tirent aussi la nécessité d'une autorité quelconque qui nous rend certains d'une certitude de foi de cet article principal qui doit constituer la règle éloignée et partielle de notre foi. Et ce n'est que l'autorité de l'Eglise catholique. De là nous voyons que saint Augustin ne s'appuie que sur l'autorité de l'Eglise pour croire à l'Evangile ou aux saintes Ecritures. Nous avons vu en outre les Pères çà et là, émus par l'autorité de l'Eglise, admettre comme saints et canoniques même les livres que ne contenait pas le canon primitif. Et les théologiens catholiques sensés ne se sont point écartés de cette règle, eux qui affirment que l'Eglise précède ou est *antérieure* aux Ecritures du Nouveau-Testament, parce qu'il lui appartient de juger des Ecritures canoniques, tel que Melchior Canus, Lieux théol., liv. II, c. 6, 7, 8. C'est aussi ce qu'a fait Bellarmin; qui, comme nous l'avons vu ailleurs, établit que nous connaissons mieux l'Eglise que nous ne connaissons les Ecritures, que nous pouvons connaître d'elle et par elle. Tel card. Hosius, les Walemburg, et plusieurs autres.

Rép. 4. *D.* S'il fallait tirer l'autorité canonique, et par conséquent divine, de tel ou tel Père ou de tel écrivain, *C.* si on la tire de l'Eglise, *N.* Or, cette difficulté confirme admirablement notre thèse.

II. *Obj.* 1. L'autorité divine des livres saints, à s'en tenir aux notions naturelles catholiques, doit venir de Jésus-Christ, qui est antérieur à l'Eglise, et ne vient nullement de l'Eglise, qui ne peut seulement *qu'interpréter fidèlement la Bible ou le dépôt de la foi* qu'elle contient. 2. Il est en effet démontré, par la doctrine des saints Augustin et Thomas, et d'un grand nombre d'autres théologiens catholiques remarquables, et même, qui plus est, par l'histoire du christianisme tout entière et du catholicisme, que la Bible, comme parole de Dieu, est le fondement de la démonstration de l'autorité de l'Eglise même. 3. Certes, l'histoire nous montre d'abord le Christ et sa doctrine, et dans cette même doctrine la promesse de l'Eglise qui doit être édifiée par la suite. C'est pourquoi la foi en Jésus-Christ et à l'autorité de sa doctrine, qui est contenue dans le Bible, y compris la foi à l'Eglise promise par le Christ, précèda déjà la foi à la fondation réelle de cette même Eglise, et par conséquent la foi à l'autorité ecclésiastique infaillible *de l'enseignement apostolique*, qui commence au jour de la Pentecôte, par l'inauguration pour ainsi dire divine qui eut lieu ce jour-là. 4. Celui par conséquent qui prétend que c'est de l'Eglise que l'Ecriture, qui contient la parole de Dieu énoncée par Jésus-Christ, tient son autorité, doit certainement faire venir en premier lieu l'Eglise, puis ensuite le Christ; il doit faire passer la foi à l'Eglise avant la foi au Christ et à sa doctrine divine, et par suite combattre de front l'histoire, qui veut un tout autre ordre de choses. Quoi? il faudrait dans ce cas bouleverser et intervertir l'ordre naturel du symbole, d'après lequel nous devons d'abord croire en Dieu, créateur du ciel et de la terre, puis en Jésus-Christ, son Fils unique, et enfin au Saint-Esprit et à la sainte Eglise catholique? Pendant que, d'après ce nouveau système, il faudrait disposer le symbole des apôtres comme il suit : *Je crois l'Eglise catholique, et en Jésus-Christ, son Fils unique, et en Dieu le Père de Jésus-Christ, créateur du ciel et de la terre* (1). Qui pourrait admettre cela? Donc :

(1) Ce sont là les difficultés que fait le doct. J.-B. Baltzer, prof. de théol. à

Rép. 1. *D*. L'autorité divine *en elle-même* ou *extrinsèque*, *C. quant à nous, savoir, dans l'ordre de la connaissance*, ou *extrinsèque*, *N*. Certes, jamais personne n'a nié que l'autorite divine intrinsèque de la Bible, c'est-à-dire considérée en elle-même, ne vienne de Dieu ou de Jésus-Christ seul, qui l'a dictée; mais il s'agit ici de l'ordre de la connaissance par rapport à nous, savoir, si c'est par l'Eglise que nous connaissons l'autorité divine de la Bible, ou si c'est par la Bible que nous connaissons l'Eglise. Or, il est indubitable que nous avons connu d'abord l'Eglise, de laquelle nous avons reçu la Bible, et qui nous a annoncé le Christ, avant le Christ lui-même et la Bible. Le Christ envoya ses apôtres pour qu'ils le fissent connaître lui et sa doctrine; l'Eglise fut donc plus tôt connue que le Christ et sa doctrine, qui furent l'objet de l'Eglise apostolique ou de la prédication. C'est pour cela que le Christ enrichit ses disciples du don des miracles et des grâces de tout genre, pour qu'ils pussent se concilier, comme messagers de Dieu, la foi des peuples, et qu'ils prêtassent l'oreille à la doctrine qu'ils leur annonçaient. Or, il est absurde d'affirmer que l'autorité des livres du Nouveau-Testament, dans l'ordre *de notre connaissance*, doit découler de Jésus-Christ, puisque ces livres n'existaient pas pendant que Jésus-Christ était sur la terre. Il faut aussi rejeter ce qu'on ajoute concernant l'exacte interprétation des Ecritures, comme si seules elles constituaient *le dépôt de la foi*, qui est nécessairement compris et dans la Bible, et dans la tradition, et dans l'exacte interprétation de l'une et de l'autre.

Rép. 2. Ou *N*. ou *D*. Comme règle éloignée de la foi, ainsi qu'on l'appelle, *C*. comme règle prochaine par rapport à nous et dans l'ordre de notre connaissance, *N*. Ni saint Augustin, ni saint Thomas, ni quelque vrai théologien catholique que ce soit, ni le *champ historique* (auquel en appellent nos adversaires) du christianisme et du catholicisme n'a jamais nié, dans ce dernier sens, que c'est par l'Eglise que nous avons connu le Christ et sa doctrine, et par conséquent la Bible comme

l'université de Breslau, dans son ouvrage intit. Documents pour bien juger le catholicisme et le protestantisme, Breslau, 1839, feuille 1 (un autre l'a copié naguère), § 9, pag. 26 et suiv. Or, nous parlerons plus longuement de cet auteur autrefois beaucoup trop attaché aux idées hermésiennes, et qui semble maintenant être revenu à de meilleurs sentiments, dans la troisième partie de cet ouvrage.

autorité divine. C'est donc, dans le sens catholique, par l'Eglise que nous connaissons *immédiatement* Jésus-Christ et sa doctrine, pendant que nous ne la connaissons que *médiatement* par la Bible, qui, comme nous l'apprend l'enseignement de l'Eglise, est divine, ainsi que nous l'avons prouvé en son temps (1); et nous trouvons, dans les livres saints eux-mêmes, la promesse que Jésus-Christ a faite d'édifier l'Eglise avec toutes les qualités dont il a voulu qu'elle fût revêtue et enrichie (2). Et si l'Eglise ne nous avait d'abord assuré de l'autorité divine des Ecritures, les promesses qu'elles contiennent ne seraient d'aucun prix, comme on le voit clairement par l'exemple des sociétés dites *bibliques*, qui, comme elles répandent sans mission ni autorité des bibles chez les infidèles, ne trouvent absolument aucune créance (3).

Rép. 3. *D.* Dans l'ordre de l'être ou de l'existence, *C.* dans l'ordre de la connaissance, *N.* La manière d'argumenter de nos adversaires porte toujours à faux sur la même corde, puisqu'ils confondent ces deux choses. Certes, Dieu existe avant nous et le monde; pourtant, ne nous connaissons-nous pas nous-mêmes et le monde avant de connaître Dieu? Certes, c'est ce que défendent et soutiennent énergiquement nos adversaires, et c'est aussi ce que nous admettons, nous, et cela quand nous remontons de la connaissance que nous avons de la cause à celle de l'effet, savoir, à la connaissance de Dieu créateur de toutes choses. Que nos adversaires n'oublient donc pas la distinction que la philosophie établit entre l'ordre ontologique et l'ordre psychologique, et dès lors ils ne verront rien dans ce que nous soutenons que de très-conforme à la vérité, soit historique soit logique.

Rép. 4. *N.* Les conséquences, d'après ce que nous avons dit. Le symbole des apôtres ne nous donne en effet que l'ordre de génération historique, mais il ne nous donne pas l'ordre de connaissance dont nous parlons (4). Au reste, c'est de l'Eglise

(1) Prem. partie de ce traité, c. 1, prop. 2.

(2) Ibid.

(3) C'est pour cela que les infidèles auxquels les méthodistes distribuent les Ecritures, les repoussent, les méprisent, s'en moquent, en font un commerce, les emploient à des usages communs, profanes, honteux, et même obscènes. Voyez ce que nous avons écrit là-dessus dans le Traité de la vraie religion, part. II, prop. 10.

(4) L'objection que fait Baltzer avait été faite presque dans les mêmes termes

que nous avons reçu le symbole des apôtres; n'est-ce pas l'Eglise, en effet, qui nous l'a enseigné? Donc l'Eglise, par rapport à nous et dans l'ordre de nos connaissances, devra toujours être regardée et est réellement antérieure.

III. *Obj.* 1. La notion d'inspiration divine répugne à l'idée d'un Dieu esprit souverainement parfait (Jean, IV, 24; Cor., III, 17), et déroge à la liberté de l'homme et à sa dignité intellectuelle. 2. En outre, les arguments à l'aide desquels on a combattu et on a presque réduit en poudre cette subtile doctrine, se tirent 3. d'abord du caractère même de toute l'Ecriture sainte, qui présente en partie une grande variété *de style* (1), *d'interprétation pour chaque passage de l'Ancien-Testament* (2), *de sources* (3), *de chronologie* (4) *et d'arguments de la doctrine elle-même* (5); en partie aussi le fond en est

par le ministre calviniste Claude à Bossuet. Voici l'objection de Claude et la réponse de Bossuet : « M. Claude nous dit que pour autoriser la méthode par » laquelle nous (catholiques) prétendons mettre la foi de l'Eglise comme le » fondement de tout le reste, il faudrait dans le symbole avoir commencé par » dire : *Je crois l'Eglise,* au lieu qu'on y commence par dire : *Je crois en Dieu* » *le Père, et en Jésus-Christ, et au Saint-Esprit.* Et il ne songe pas que c'est » l'Eglise elle-même qui nous apprend tout le symbole; c'est sur sa parole » que nous disons : *Je crois en Dieu le Père, et en Jésus-Christ, son Fils unique,* » et le reste; ce que nous ne pouvons dire avec une ferme foi, sans que Dieu » nous mette en même temps dans le cœur que l'Eglise, qui nous l'enseigne, » ne nous trompe pas. Après donc que nous avons dit sur sa parole : *Je crois* » *au Père, et au Fils, et au Saint-Esprit,* et que nous avons commencé notre » profession de foi par les personnes divines que leur majesté met au-dessus » de tout, nous y ajoutons une sainte réflexion sur l'Eglise qui nous propose » cette créance, et nous disons : *Je crois l'Eglise catholique* A quoi nous » joignons aussitôt, après toutes les grâces que nous recevons par son mi- » nistère, *la communion des saints, la rémission des péchés, la bienheureuse* » *résurrection, et enfin la vie éternelle.* » Tel Bossuet : Réflexions sur un écrit de M. Claude, œuv. éd. cit., t. XXIII, p. 365; touchant ensuite de plus près à la question qui nous occupe, il poursuit : « Nous convenons qu'il (Dieu) se » sert de l'Eglise et de l'Ecriture. Notre question est de savoir par où il com- » mence, si c'est par l'Ecriture ou par l'Eglise; si c'est, dis-je, par l'Ecriture » qu'il nous fait croire à l'Eglise, ou si c'est plutôt par l'Eglise qu'il nous fait » croire à l'Ecriture. Je dis que c'est par l'Eglise que le Saint-Esprit com- » mence; et il faut bien qu'il en soit ainsi, puisque constamment *c'est l'Eglise* » *qui nous met en main l'Ecriture;* » on peut le consulter là-dessus, ibid.

(1) V. G. Exod., XX, 2 suiv., et Deut., V, 6 suiv.; Matth., V, 1 suiv., et Luc, VI, 20 suiv.

(2) Matth., VIII, 17, et I Pierre, II, 24; Act., XIII, 33; Hébr., I, 5.

(3) Nomb., XXI, 14; Jos., X, 13; Luc, I, 2.

(4) Matth., XXIII, 35; Luc, II, 2, III, 1; Act., V, 36, VII.

(5) Act., XV, 1-31, et Galat., II, 14; Jean, XIII, 2-27; Act., V, 3; Eph., II, 1-3, et Marc, VII, 21-23; Jacq., I, 13-15; Jean, V, 22, XII, 31, et III, 17-19, XII, 47; I Cor., XI, 5, et XIV, 34; I Tim., II, 10-12.

ambigu et exposé d'une manière fort obscure, et la suite des temps l'a amendé ou l'amendera, et tout y est disposé de manière que l'on peut très-bien en expliquer l'invention par l'usage que la raison fait de sa puissance et de ses seules forces naturelles. 4. Ajoutez qu'il est des parties de ces livres qui ne sont point des auteurs dont ils portent le nom, mais elles ont été écrites par des interprètes et des copistes (1), de l'inspiration desquels nous sommes loin d'être sûrs. 5. En outre, si la divinité avait regardé, dans sa sagesse et sa bonté, cette inspiration miraculeuse des livres saints comme nécessaire, elle devait y faire participer les interprètes de tous les siècles, puisque le sens des Ecritures est souvent fort obscur, afin qu'on pût bien le connaître en tout temps et partout. 6. Or, les arguments qui sont tirés de chacune des expressions par lesquelles ils établissent l'usage qu'ils font des forces de leur intelligence et de leur esprit (2), ou rapportent cet instinct divin dont ils se semblaient pleins, mais qu'ils ne définirent jamais d'une manière positive, à leur seuls discours prophétiques, sans jamais l'appliquer à leurs écrits (3), ou ils enseignent qu'il faut bien examiner qu'ils sont poussés par l'Esprit-Saint (4). 7. On peut encore y ajouter les expressions de l'Ecriture sainte par lesquelles on voit que les apôtres et leurs compagnons, bien qu'ils eussent reçu les dons du Saint-Esprit, acquirent insensiblement, et petit à petit, une connaissance plus parfaite de la religion (5), et qu'ils ne s'étaient pas complètement dépouillés de leurs préjugés (6), puisqu'au témoignage de Paul lui-même, ils n'avaient pas, lui et les autres chrétiens, une connaissance parfaite de la religion (I Cor., XIII, 9-12). 8. Enfin on en trouve des preuves tout aussi frappantes, soit dans l'histoire des peuples les moins civilisés, qui étaient imbus de l'idée de l'efficacité immédiate et miraculeuse de la divinité, soit dans l'histoire même du

(1) Rom., XVI, 22; Col., IV, 18; II Thess., III, 17.

(2) Deut., XXX, 11-14; Prov., IV, 3 suiv.; Luc, I, 3; I Cor., VII, 10 suiv., comp. 25, 26; II Cor., XI, 17.

(3) Nomb., XI, 26 suiv.; I Sam., X, 10 suiv.; Jérém., I, 9; I Cor., II, 13; II Pierre, I, 21.

(4) I Jean, IV, 1; comp. Gal., II, 6; I Cor., X, 15, XIV, 29.

(5) Act., X, 10 suiv., XV, 1 suiv., XXI, 15 suiv.; I Tim., IV, 14, 16; ajoutez Luc, XXIV, 25; Jean, XVI, 12.

(6) I Cor., V, 5, VI, 3, XI, 30, XV, 22, 29; Jacq., V, 8; 1 Thess., IV, 15; comp. I Cor., XI, 51 et ailleurs.

dogme de l'inspiration, qui nous apprend que l'on donna indifféremment le nom de livre inspiré à des ouvrages non canoniques; tel *V. G.* qu'au livre d'Enoch, aux oracles sibyllins, et autres, et qu'au XVII[e] siècle « on se forma une » idée plus subtile de l'inspiration (tel Wegscheider, §§ 42 » 43). » Donc :

Rép. 1. *N.* Car quelle répugnance peut-il y avoir à ce que la divinité, qui est souverainement parfaite et qui a créé l'homme raisonnable, le dirige, l'éclaire et l'assiste? Que prouvent par conséquent les textes de saint Jean, IV, 24, que l'on nous cite, où il est dit : *Dieu est esprit,* et II Cor., III, 17, où on lit : *Le Seigneur est esprit?* Je l'ignore complètement. Si Dieu est esprit, est-ce une raison pour qu'il ne puisse pas inspirer l'homme? Il sera même par là plus apte à le faire.

Nous nions, en outre, que l'inspiration divine déroge en quelque chose à la liberté de l'homme ou à sa dignité intellectuelle et morale; elle ne fait, au contraire, que les relever, comme l'accession de la grâce surnaturelle perfectionne et complète éminemment la nature de l'homme. Car l'homme, par l'inspiration, connaît des choses qu'il n'aurait jamais pu connaître par lui-même, ou au moins qu'il n'aurait que très-difficilement connues, et ces choses sont très-propres, soit à donner à l'homme une connaissance plus parfaite de Dieu, soit à le rendre plus parfait lui-même.

Rép. 2. *D.* La doctrine ecclésiastique de l'inspiration, savoir, la doctrine protestante, ou telle que les sectes protestantes l'admettent, en dehors de l'autorité de l'Eglise catholique, est combattue et est presque réduite à néant, *Tr.* telle que nous l'admettons, d'après l'autorité de l'Eglise catholique appuyée sur la tradition perpétuelle, *N.* Nous avouons, nous prétendons même, qui plus est, que les protestants ne peuvent pas démontrer, par les seuls arguments intrinsèques, l'inspiration divine des livres saints; ce que nous allons bientôt démontrer *ex professo* dans la proposition suivante. Cette observation faite, nous pourrions fort bien ne pas nous arrêter à ces objections, qui n'atteignent pas notre preuve. Cependant, comme la plupart sont ou fausses ou injurieuses aux écrivains sacrés, nous allons les examiner une à une. C'est pourquoi :

Rép. 3. *D.* Cette différence de style, d'interprétation, etc., est apparente, *C.* elle est réelle et véritable, *N.* Cette *grande*

différence de style des passages cités vient de ce que Moïse a intercalé, dans le ch. 5 du Deut., quelques explications du décalogue que Dieu lui avait donné, comme il est dit dans l'Exode, XX, et de ce que saint Luc, VI, rapporte sommairement ce qui est rapporté plus au long par saint Matth., V et suiv. De même, la différence d'interprétation de chacun des passages de l'Ancien-Testament, de saint Matth., VIII, et I Pierre, II, a trait à la prophétie d'Isaïe, LIII, 4 : *Vere languores*, etc., que saint Matthieu entend des infirmités corporelles, et saint Pierre des infirmités spirituelles, ou plutôt des peines dues à nos péchés, que Jésus-Christ s'est chargé d'expier sur la croix. Or, il n'y a là aucune opposition. Car la prophétie d'Isaïe embrasse à la fois et la cause et l'effet. Donc, ce que saint Pierre entend de la cause, saint Matthieu l'entend de l'effet (1). Il n'y a pas d'opposition non plus entre les explications des paroles du Ps. 2 : *Filius meus es tu*, etc., que saint Paul entend, Act., XIII, de sa résurrection, et Hébr., I, de sa génération éternelle et temporelle; si on l'examine attentivement, on verra que la génération temporelle du Christ et son retour à la vie éternelle est fondé sur sa génération éternelle, qui lui donne droit à l'une et à l'autre (voy. ibid., c. 1, n. 240). Pour ce qui est des sources indiquées par notre adversaire, et dont se sont servis les écrivains hagiographiques, on n'y voit pas d'opposition; comme s'il ne s'agissait pas d'une même chose émanant de diverses sources, où pourtant il n'y a pas d'opposition, et on y voit seulement que l'inspiration divine, ainsi que nous l'avons déjà fait observer, n'exclut pas les talents humains et l'usage des moyens naturels.

Il n'y a pas d'opposition *chronologique* dans les passages cités non plus; il faut d'abord mettre de côté le passage de saint Matth., où il n'est pas question de chronologie (2); or, quant aux passages cités de saint Luc, II et III, ils dépendent

(1) Voy. ce que nous avons dit sur cette objection, que faisaient depuis longtemps les sociniens, dans le *Traité de l'incarn.*, p. II, c. 6, prop., t. III, p. 309.

(2) Car les paroles de Jésus-Christ sont rapportées dans saint Matth. XXIII, 35 : « Que tout le sang qui a été versé sur la terre, depuis le sang d'Abel » jusqu'à celui de Zacharie, fils de Barach., que vous avez immolé entre le » temple et l'autel, retombe sur vous. » Pour l'explication de ces paroles, voy. Maldonat; il dit les raisons pour lesquelles le Christ fait mention d'Abel, quoiqu'il ne fût pas juif, et de Barachie, quoiqu'il n'ait pas été le dernier des prophètes immolés par le peuple.

des recensements faits par Cyrinus, et de la supputation des années du règne de Tibère-César, que les chronologistes exposent de plusieurs manières (1). On doit en dire autant des autres oppositions apparentes que l'on trouve, Act., VII, dans le discours de saint Etienne, et que les mêmes chronologistes concilient bien entre elles (2). Quant à l'objection tirée du livre des Actes, V, elle suppose que le Théodas dont parle Flavius Josèphe (3) est le même que celui dont parle Gamaliel, Act., V, bien qu'il y ait plusieurs très-graves auteurs qui le nient, et non sans raison (4). Il n'y a enfin aucune opposition entre ce qui se lit, Act., XV, et Galat., II, puisqu'il est dit, dans les deux endroits, que les Gentils sont exempts des rites légaux (5). Quant aux autres passages que cite notre adversaire, il suffira au lecteur de les comparer pour voir quelle est l'effronterie de cet homme lorsqu'il les cite comme étant opposés, pendant qu'ils ne présentent pas l'ombre de contradiction. Nous voyons là, en attendant, un spécimen des armes dont usent ces géants qui s'attaquent orgueilleusement à Dieu lui-même.

Nous admettons, comme ils l'ajoutent, que l'on recontre plusieurs passages obscurs; ceci cependant prouve une chose contre les protestants : c'est que l'Ecriture n'est pas si claire, ainsi qu'ils le prêchaient il n'y a pas encore longtemps, qu'elle n'ait besoin d'aucun interprète suprême. Quant à ce qui est dit des corrections faites à l'Ecriture dans la suite des temps, le fondement en est le même que celui de la correction qui, selon notre adversaire, doit avoir lieu par la suite; on y voit une incroyable témérité d'affirmation. Nous avons dit un peu plus haut ce qu'il faut penser des secours naturels.

Rép. 4. *D.* De manière qu'il semble par là que l'Ecriture

(1) Voy. le savant ouvrage de Henri de Saint-Clément, Correction de l'ère vulgaire, Rome, 1793, liv. IV, c. 2, suiv.

(2) Voy. Corneille à Lapierre, sur le c. 7, Act. apôtr., où il traite longuement de ces antilogies et les résout.

(3) Liv. Antiq., c. 5, éd. Anvers.

(4) Voy. note sur le pass. cit. de Flavius Josèphe; Grotius, sur saint Matth., c. 24, 5; Lightfoot, Heures hébraïques sur les Actes des apôt., c. 5, 36, édit. d'Utrecht, 1694, vol. II, p. 704; Valois, sur Eusèbe, liv. II, c. 6; Louis Capelle, dans le Spicilége sur les actes, c. 5, 36; Simon, Hist. crit. du Nouv.-Testam., c. 2; Corneille à Lapierre, sur cela.

(5) Il suffit de voir et de comparer les deux passages pour reconnaître qu'il n'y a point d'opposition.

sainte n'est pas inspirée quant aux paroles, *Tr.* quant aux choses et aux pensées que les hagiographes dictaient aux copistes, *N.* Et ceci suffit au but que nous nous proposons.

Rép. 5. *N.* Car il suffit que Dieu y ait pourvu par l'enseignement infaillible de l'Eglise, et qu'il ait constitué celle-ci l'interprète légitime des Ecritures, comme nous le démontrerons un peu plus loin. Par conséquent, cette difficulté n'atteint que les protestants seuls.

Rép. 6. *D.* C'est-à-dire les écrivains sacrés ne rejettent pas les secours humains, ainsi que nous l'avons si souvent dit, *C.* autrement, *Tr.* Et il découlerait de ces observations une chose; ce que nous prétendons, c'est que l'on ne peut pas, à l'aide des seules Ecritures et sans l'autorité de l'Eglise, démontrer l'inspiration divine de chacun des livres canoniques. Quant à ce qui est ajouté, qu'il faut examiner avec soin s'ils ont été dirigés par le Saint-Esprit, c'est un mensonge dégoûtant. Puisqu'il y a une chose que nous devons prouver, *si les esprits viennent de Dieu,* comme le dit saint Jean, 1 c., et une autre qui est d'examiner si ces hommes ont été véritablement dirigés par l'Esprit de Dieu, ce que les rationalistes seuls affirment. Quant aux autres passages objectés, ils n'ont pas trait à la question (1).

Rép. 7. *N.* Comme ils abusent toujours de la même manière de l'Ecriture dans leurs citations, il n'est pas de raisons pour que nous nous arrêtions à examiner chaque passage; chacun peut parfaitement le faire lui-même.

Rép. 8. *N.* Car l'histoire des peuples qui ne sont pas civilisés nous apprend une chose, c'est que, de tout temps, les hommes furent persuadés que ce n'est pas de la raison seule, comme le voudraient les rationalistes, mais bien de Dieu, que doit nous venir la doctrine qui nous conduira sûrement au ciel, quoique ces peuples, à défaut d'avoir suffisamment examiné les motifs de crédibilité sur lesquels doit reposer la révélation véritable, aient été trompés parfois par des révélations fausses L'histoire de l'inspiration nous apprend aussi que ce

(1) L'Apôtre, Galat., II, 16, dit qu'il n'a rien reçu des hommes, et qu'il a tout reçu de Dieu; pendant que dans la I Cor., X, 15, il écrit : « Comme je parle » à des hommes sages, jugez vous-même ce que je dis, » savoir, que le chrétien ne peut pas participer à la table du Seigneur et à celle du démon, comme il l'ajoute, ibid., XIV; enfin, v. 29 de la même épître, il parle des dons donnés gratuitement alors dans l'Eglise. Que le lecteur juge maintenant de l'abus continuel que ces hommes font des Ecritures.

n'est pas à de simples particuliers, mais bien à l'Eglise, qui a reçu le dépôt de la révélation et qui en a été constituée la gardienne, qu'il faut demander la révélation véritable, et que c'est elle, par conséquent, qui doit désigner les livres qui la contiennent. Quant à ce qu'on ajoute en dernier lieu, qu'il ne s'agit ni de l'inspiration divine ni de son existence, dont on n'a jamais douté dans l'Eglise, mais qu'il n'est question que des controverses particulières relatives à la manière dont on doit dire que les auteurs des livres saints furent inspirés, ces questions ne commencèrent à être agitées que fort tard (1).

PROPOSITION II.

Les protestants ne peuvent pas, en dehors de l'autorité de l'Eglise catholique, avoir la certitude que les livres canoniques sont inspirés.

Nous avons dit en *dehors* de l'autorité de l'Eglise *catholique,* parce que cette société seule peut nous l'apprendre d'une manière certaine, qui a reçu de Jésus-Christ et des apôtres que le fil de cette tradition, qui date de son origine, se conservât sans interruption. Or, il n'est pas une secte hétérodoxe, au moins de celles qui existent encore, qui remonte jusqu'aux temps apostoliques. Nous avons dit, en outre, *ne peuvent pas avoir la certitude,* parce qu'une plus ou moins grande probabilité n'exclut pas absolument le doute; ce qui pourtant doit nécessairement avoir lieu dans une question si importante, que de distinguer sûrement la pure parole de Dieu de la pure parole de l'homme, pour qu'on puisse ensuite faire là-dessus un acte de foi sincère. Nous avons dit enfin *des livres canoniques,* savoir, de tous et de chacun des livres et de l'Ancien et du Nouveau-Testament.

Or, que la chose soit telle que nous venons de le dire, il est

(1) Le premier qui commença à parler de la manière dont les livres saints furent inspirés, est Agobard, évêque de Lyon, au XI[e] siècle, dans sa lettre à à l'abbé Frédégisus qui prétendait que le Saint-Esprit avait dicté aux écrivains hagiographiques non-seulement les choses et les pensées, mais encore chaque mot, et même, qui plus est, qu'il les avait formées dans la bouche comme pour l'ânesse de Balaam. Or, Agobard démontre que l'inspiration divine s'est étendue, non pas aux mots, mais aux choses et au sens, presque dans les mêmes termes que ceux dont se sont servis ceux qui ont plus tard suivi ce sentiment, et résout les difficultés que Frédégisus tirait de l'Ecriture. Voyez Biblioth. des PP. de de la Bigne, vol. XVII, p. 580, suiv., ou t. IX, p. II, éd. Col., 1618.

facile de le démontrer. Car, en dehors de l'autorité de l'Eglise, il ne nous reste, pour connaître l'inspiration des livres saints, que l'Ecriture elle-même, ou les anciens documents, ou une certaine propriété intrinsèque de ces mêmes livres (les anciens protestants aimaient à l'appeler *saveur*) qui fasse distinguer sûrement, comme une espèce de goût, l'Ecriture sainte de celle qui ne l'est pas. Or, aucune de ces choses ne peut produire cet effet.

Et 1. ce n'est pas l'*Ecriture elle-même;* car l'Ecriture ne dit nulle part quels sont en particulier les livres qui ont été écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit, et quels sont ceux qui ne l'ont pas été. Et quoique l'on trouve çà et là quelques expressions qui sont citées comme des oracles dictés par le Saint-Esprit, ces témoignages ne portent pas précisément sur tout le livre d'où ils sont tirés, de sorte que l'on puisse et doive réellement en conclure que le livre tout entier a été composé sous l'inspiration du Saint-Esprit. Si on y lit parfois *que toute l'Ecriture a été inspirée,* ainsi que nous l'avons fait observer plus haut, on ne peut entendre ces expressions que de l'Ancien-Testament, et cela d'une manière générale, de sorte que l'on demeure incertain quels sont en particulier les livres qui ont été écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit, ou quels sont les livres qui constituent réellement *toute cette Ecriture* inspirée par le Saint-Esprit. Ajoutez que, de l'aveu même des protestants, et, qui plus est, c'est ce qu'ils prétendent, ces paroles, sur lesquelles s'appuie la doctrine de l'inspiration, admettent des sens multiples et divers (1) qui excluent l'opération immédiate et surnaturelle de Dieu (2). Il ne faut pas

(1) Il en est quelques-uns, comme Camerarius, qui prétendent que les paroles de Paul, II Tim., III, 16, ne se rapportent pas à toute l'Ecriture de l'Anc.-Test., mais qu'elles sont générales, de sorte qu'elles ont ce sens : *Toute l'Ecriture écrite sous l'inspiration de Dieu,* est aussi utile, etc. Aussi en est-il qui les restreignent aux seuls écrits prophétiques, composés sur l'ordre de Dieu. D'autres, comme Teller, les expliquent dans ce sens : « Tout bien » appartenant à l'esprit, a Dieu pour auteur, *et est comme inspiré de Dieu.* » Voy. Rosenmuller, sur la II à Tim., III, 16. D'après Henri Heinrichs, l'Apôtre, 1 ch., commence par une opinion plus générale ou un lieu commun, de sorte qu'il lui semble *qu'il ne faut l'entendre ni de l'Anc.-Test. ni du Nouv.* Voyez Nouv.-Test., avec des notes grecques, éd. Koppian, vol. 7, Gotting., 1788, p. 170, suiv.; de même Knapp, *Scripta varii argumenti,* Halle, Saxe, 1823, t. I; *Usag. des proph.,* sur ce pass., II Pierre, I, 19-21.

(2) Voy. Ch.-Fr. Fritzsche, *Explic. de la notion de la révélat.,* Leipsig, 1828. On y voit quelle est la controverse que les protestants agitent sur l'efficace divine *médiate* (ou par la raison), et l'efficace immédiate dans la manifestation

oublier que les protestants ne peuvent pas établir l'inspiration divine des Ecritures par l'autorité de ces mêmes Ecritures, sans faire ce qu'on appelle en logique *une pétition de principe*. Car, d'après leurs principes, on prouverait uniquement que les Ecritures sont inspirées, parce que les Ecritures, que l'on donne comme inspirées de Dieu, l'attestent; aussi les rationalistes leur font avec raison ce reproche (1).

2. On ne peut le faire non plus à l'aide des anciens documents; car, pour ceux qui rejettent l'autorité de l'Eglise, les documents de l'antiquité, que l'on peut puiser dans les livres des hérétiques, ont tout autant de valeur que ceux qui existent dans les écrits des auteurs catholiques. Or, qui est-ce qui ignore que les plus anciens hérétiques, les ébionites, les cérinthiens, les gnostiques, les marcionites, les aloges, les manichéens rejetèrent la plupart des livres de l'Ancien-Testament comme du Nouveau; et ils agirent en ceci comme le font les protestants, qui, mettant de côté l'autorité de l'Eglise, admettent comme inspirés de Dieu les livres qu'il leur plaît et rejettent ceux qu'ils ne veulent pas, surtout ceux qu'ils voient ouvertement contraires à leurs propres erreurs (2); ces anciens hérétiques, dis-je, en firent autant (voy. *les Prœloquia* de Bonfrère, c. 4, sect. 1)? Or, pourquoi les protestants s'appuieraient-ils plutôt sur les témoignages des Pères que sur

de la volonté de Dieu. Les naturalistes n'admettent que l'efficace médiate de Dieu, et ils pensent qu'il faut tenir pour divines les Ecritures, en tant que les principaux chapitres sont vrais. Et même, qui plus est, ils classent au nombre des controverses scholastiques la question, c'est ainsi qu'ils l'appellent, de l'opération médiate ou immédiate de Dieu. Ils pensent qu'il est bien plus probable que les Hébreux en agirent à l'égard de leurs prophètes, comme de tous ceux à qui Dieu *révéla* sa volonté de la même manière que les anciens peuples. Et ils rapportent ici ce que pensèrent sur ce point les Egyptiens, les Perses et les Indiens; ils interprètent encore de la même manière ce que Socrate dit des poètes, des devins, dans l'*Ione* de Platon, savoir, que Dieu a « élevé leur esprit pour s'en servir comme de ministres et de messagers » pour ses oracles, pour que nous puissions comprendre, nous qui l'entendons, que ce ne sont pas eux qui nous disent des choses importantes, mais » bien Dieu qui les dit par ces hommes que nous entendons; » comme aussi ce que Tullius dit, *Nature des dieux*, liv. II, c. 66, lorsqu'il écrit : « Il n'est » pas un seul grand homme qui ne reçoive quelque souffle divin; » et dans le discours pour Archias, c. 8. Telle est l'idée que ces hommes profanes se forment de l'inspiration de Dieu, des livres saints, ce qu'ils en pensent.

(1) C'est ainsi que Wegscheider presse ses protestants, dits *surnaturalistes*, § 42 et ailleurs.

(2) Nous avons cité un peu plus haut les paroles du ministre protestant Moulinié, qui fait ce reproche aux siens.

ceux des hérétiques, d'autant mieux que souvent ils font peu de cas des Pères, et qu'ils reconnaissent çà et là les hérétiques pour leurs prédécesseurs, et avec lesquels, par suite, ils se vantent d'avoir une certaine parenté (1)? Puis, comme nous l'avons vu, les Pères, pris chacun en particulier, et les conciles particuliers ou les églises particulières ne s'accordent pas sur le canon des saintes Ecritures, l'Eglise de Rome seule exceptée, et par conséquent, d'après nos adversaires, sur l'admission des livres qu'il faut tenir pour inspirés de Dieu, les uns en admettent plus, les autres moins; ils ne peuvent recourir à la tradition orale transmise des apôtres jusqu'à la postérité, puisque les protestants n'admettent pas cette tradition; et par suite, en dehors de l'autorité de l'Eglise, cette tradition, relativement à l'article de l'inspiration de chacun des livres canoniques, ne présente qu'incertitude.

3. Les protestants, enfin, sont dans l'impossibilité d'atteindre leur but au moyen de cette propriété extrinsèque que l'on saisit par le goût, et qu'ils commencèrent par appeler *saveur spirituelle*. En effet, outre qu'aucun protestant de renom n'a encore eu recours à cette dernière planche de salut, il en est plusieurs qui rejettent ce moyen. Nous dirons d'abord qu'une telle saveur n'est que le fruit de l'illusion. Car si cette propriété se manifestait dans les Ecritures, pourquoi les anciens, de même que les modernes, n'ont-ils pas pu discerner par elle les livres saints qui ont été écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit? Puisqu'il est certain, d'après ce que nous avons dit, que les anciens en admirent comme inspirés qu'ils rejetèrent ensuite du canon, et qu'ils en rejetèrent plus tard, au contraire, qu'on tint pour inspirés, l'autorité de l'Eglise seule peut bien concilier cela. C'est aussi ce qui est arrivé aux modernes, savoir, aux protestants, une fois qu'ils ont eu secoué le joug de l'autorité; car ce goût qui porta Luther à rejeter l'épître de saint Jacques comme une *épître de paille* (2), porta

(1) Les protestants s'étayent de cette parenté pour échapper à l'argument souverainement accablant pour eux, que les catholiques leur opposent : *Où était la vraie Eglise avant Luther?* Et ils ont recours à l'église invisible, composée dans tous les temps des hommes pieux, savoir, des hérétiques. Voyez Bossuet, *Hist. des variations*, liv. XV, §§ 16 suiv.; œuv. éd. Versailles, 1816, t. XX, p. 461 suiv.

(2) Voy. Moehler, *Symbolique*, t. II, § 41. Bayle lui-même dans son *Dictionn.*, art. *Luther, Rem. N.*, rapporte plusieurs anecdotes relativement à l'expression de Luther concernant l'épître de saint Jacques.

Calvin à l'admettre comme divine. Guidés par le même goût, les luthériens rejetèrent comme apocryphes tous les livres deutérocanoniques du Nouveau-Testament, pendant que les calvinistes, en vertu de la même saveur, les admirent tous comme inspirés. On ne peut donc, en aucune façon, poser cette propriété, ou qualité, ou saveur inhérente aux saintes Ecritures comme un critérium sûr propre à faire connaître et distinguer les Ecritures inspirées de celles qui ne le sont pas. Ajoutez que ce n'est que dans ces derniers temps, et encore sont-ce les hérétiques qui l'ont fait, qu'on a eu recours à cette saveur imaginaire pour distinguer les livres saints de ceux qui ne le sont pas (1).

Quelque parti donc que prennent les protestants, ou il faut qu'ils aient recours à l'autorité de l'Eglise catholique pour trancher cette controverse, ou ils flotteront dans l'incertitude et un doute perpétuel sur un point si important, comme le démontre péremptoirement l'expérience qu'ils en ont faite. En effet, sans rappeler les divergences d'opinion des anciens protestants sur l'inspiration de chacun des livres soit de l'Ancien soit du Nouveau-Testament (2), nous avons insinué que la plupart des protestants modernes, depuis que parurent les élucubrations de Thœlner et de Semler, ont rejeté toute espèce d'inspiration (voy. ce qui a été dit plus haut). Chillingworth,

(1) Michaélis dit à juste titre, *Introd. au Nouv.-Test.*, 4e éd., Genève, 1822, t. I, prem. part., c. 3, sect. 2, p. 215 de ce critérium : « Une sensation intérieure des effets du Saint-Esprit et la conviction de l'utilité de ces écrits » pour améliorer le cœur et nous purifier, sont des critères aussi incertains » que le précédent. Quant à cette sensation intérieure, je dois avouer que » je ne l'ai jamais éprouvée, et ceux qui la ressentent ne sont ni dignes » d'envie ni plus près de la vérité, puisque les mahométans l'éprouvent aussi » bien que les chrétiens; et comme cette sensation intérieure est la seule » preuve sur laquelle Mahomet ait fondé sa religion, que tant de milliers » d'hommes ont adoptée, nous devons conclure qu'elle est trompeuse. L'autre » caractère est également insuffisant, puisque de pieux sentiments peuvent » être excités par des ouvrages purement humains, par les écrits des philosophes eux-mêmes, par des doctrines fondées sur l'erreur. »

(2) Nous avons un spécimen de ces variations dans l'acharnement avec lequel les anciens protestants défendirent l'inspiration divine des points, et parmi eux se distinguent les deux Buxtorf, père et fils, prof. à l'univ. de Bâle. Buxtorf fils, publia contre L. Cappelle de Saumur, qui soutenait l'opinion contraire, le Traité de l'origine de l'antiquité et de l'autorité des points voyelles et des accents, Bâle, 1648; et par le fait, les églises suisses, dans le supplément aux livres symboliques, appelé *formule du consentement*, § 21, condamnèrent publiquement et le livre et l'opinion de Cappelle. Dans Wegscheider, § 41, note *m*. Maintenant il est fort rare de trouver des auteurs protestants qui admettent l'inspiration surnaturelle.

remarquant que comme ni la Bible elle-même ni la tradition ne peuvent constater l'inspiration des livres saints, en conclut que ces mêmes livres saints ne sont pas l'objet de la foi, et que l'on peut faire son salut sans croire qu'ils contiennent la parole de Dieu (1). Un écrivain protestant de ces derniers temps, en appelant aux plus illustres des théologiens protestants, affirme sans hésiter que « l'inspiration de l'Ecriture » est une *chimère;* que la Bible (surtout le Nouveau-Testa- » ment, qui est un obstacle au progrès des lumières, comme » n'étant point en rapport avec les temps présents) est » inutile (2). » Il y a encore, chez les protestants, une vive discussion entre ceux qu'on appelle les *naturalistes* et les *surnaturalistes;* les premiers nient que Dieu ait fait connaître par une action *immédiate* et par son efficacité sa doctrine, et par conséquent ils biffent la notion de l'inspiration proprement dite et des écrivains sacrés et de leurs livres; quant aux *surnaturalistes,* ils l'admettent encore, eux, bien que dans un sens plus large (que l'on se rappelle ce que nous avons dit plus haut, d'après Fritzsche). La première classe comprend tous les rationalistes et les partisans du mythisme, qui prétendent que Dieu n'a instruit les hommes que *médiatement par la raison;* ils soutiennent même, qui plus est, qu'il n'a instruit le Christ que de cette manière, tout en admettant néanmoins une certaine providence (ibid., p. 2, 5); la seconde classe comprend les protestants dits *orthodoxes*. Et parmi ceux qui sont encore attachés à une espèce d'inspiration, ils ne s'accordent pas sur l'inspiration de tous les livres. Car Michaélis, entre autres, nie l'inspiration divine des évangiles de saint Marc, de saint Luc, des Actes des apôtres (3). D'autres la refusent à l'évangile de saint Jean, et prétendent que c'est un gnostique qui en est l'auteur; de sorte que, comme nous l'avons écrit ailleurs, les uns en rejettent un, les autres un autre (4).

(1) Grégoire, Hist. des sectes religieuses, Paris, 1829, t. IV; Eglise anglicane, ch. 9, p. 434.

(2) Tel l'auteur de l'ouv. intit. Nouveaux aphorismes, ou Tombeau de la théologie, Genève, 1801; voyez l'ouv. intit. le Ministre protestant aux prises avec lui-même, Lyon, 1836, 5e entretien, p. 46.

(3) Introduct. au Nouveau-Testament, t. I, c. 3, sect. 3, p. 129-135, et t. III, p. 281-285. L'auteur devait enfin en venir là, d'après le système qu'il avait adopté pour discerner les livres inspirés de ceux qui ne le sont pas, et dont nous parlerons un peu plus loin.

(4) Voy. baron de Starck, Entretiens philosophiques, Paris, 1818, p. 133.

Ces documents et une foule d'autres que l'on pourrait citer au besoin prouvent donc que les protestants sont dans la plus grande incertitude sur l'article de l'inspiration. Et il ne peut pas en être autrement, car l'inspiration étant un fait, l'autorité seule peut le constater. Mais comme les protestants refusent d'admettre l'autorité, soit de l'Eglise, soit de la tradition, qui s'est toujours conservée en elle et par elle, il s'ensuit nécessairement qu'ils doivent toujours hésiter et se laisser emporter à tout vent de doctrine.

Donc, en droit comme en fait, c'est-à-dire d'après la manière d'agir des protestants, notre proposition est vraie, savoir, qu'en dehors de l'autorité de l'Eglise catholique il leur est impossible d'acquérir la certitude que les livres canoniques sont inspirés de Dieu.

Objections.

I. *Obj.* Il est plusieurs règles à l'aide desquelles les hétérodoxes peuvent, en dehors de l'autorité de l'Eglise, distinguer sûrement les livres inspirés de ceux qui ne le sont pas. Et 1. quant aux livres de l'Ancien-Testament, ceux-là sont tous et seuls inspirés qui furent écrits en langue hébraïque, et que les Hébreux admirent comme tels (1). 2. C'est aussi ce que nous apprend l'autorité du Christ et des apôtres, qui en appellent à ces livres comme *Ecriture divine* et comme *parole de Dieu* ou de *l'Esprit-Saint* (2). 3. Quant aux livres du Nouveau-Testament, leur inspiration divine découle nécessairement de leur authenticité et de leur véracité; car lorsque Jésus-Christ confia à ses apôtres la mission de prêcher l'Evangile (Matth., X, 19-20), il leur promit de les toujours assister; il dit aussi que ce ne serait pas eux qui parleraient, mais bien le Saint-Esprit qui parlerait en eux (3), et c'est un privilége que les apôtres revendiquent en diverses occasions (4).

(1) Tel un certain Monod, de Genève, qui alla faire du prosélytisme en faveur de sa secte naguère à Lyon; ouv. cit., le Ministre, etc., p. 2. Voy. aussi Jahn, Introduct. aux livres sacrés de l'Ancien-Testament, § 21.

(2) Matth., XI, 13, XV, 3-6, XXII, 31-43, XXVI, 34; Luc, XVI, 29, XVIII, 31, XXIV, 25, 27; Marc, VII, 9, 13; Jean, V, 39, 46; Act., III, 18, 21, 25, XXVIII, 25; Rom., I, 2, III, 2, IV, 3, 23; Gal., III, 8; Hébr., III, 7, XII, 26, 27; I Pierre, I, 2; II Pierre, I, 21, etc.

(3) Ibid., Luc, XII, 11, 12; Marc, XIII, 11; Luc, XVI, 14, 15.

(4) II Cor , XIII, 3; I Thess., II, 13. Tel Michaélis, qui développe longuement cet argument, ouv. et pass. cit., sect. 2, p. 120 et suiv.

4. Quel est ensuite l'homme assez insensé pour rejeter tous les arguments intrinsèques par lesquels tant de savants, et protestants et catholiques, ont invinciblement démontré l'inspiration des livres de l'un et l'autre Testament contre les incrédules? 5. Mais, sans nous arrêter à cela, la supposition des catholiques est fausse, savoir, que les protestants n'admettent pas la tradition, au moins comme collection des monuments historiques, ou la tradition historique (1). Mais, une fois que l'on est sûr de l'authenticité et de la véracité de ces livres sacrés par cette tradition, savoir, des livres que l'Eglise primitive comprit dans son canon, pourquoi pousser les recherches plus loin? Car les Ecritures sont, indépendamment du témoignage de quelque homme que ce soit, ce qu'elles sont. Il suffira par conséquent aux protestants de parvenir, au moyen des règles de la critique, par la tradition comme monument historique, à la connaissance des livres que l'antiquité tient pour canoniques, pour pouvoir ensuite en conclure certainement et sûrement qu'ils sont inspirés de Dieu (2).

Rép. D. A. Il y a plusieurs règles à l'aide desquelles les hétérodoxes peuvent distinguer, avec plus ou moins de probabilité, les livres inspirés de ceux qui ne le sont pas, *Tr.* d'une certitude absolue ou d'une certitude de foi pour tous et chaque livres, *N.* Autrement il n'y aurait jamais eu parmi eux de divergence sur cet article si important et fondamental, duquel dépend au moins une règle partielle de foi.

Rép. 1. *N.* Certes, il est ridicule de donner pour critérium de l'inspiration divine la langue hébraïque; comme si Dieu ne pouvait pas inspirer ceux qui écrivent en langue grecque, comme il l'a réellement fait pour quelques-uns des écrivains du Nouveau-Testament qui composèrent leurs livres dans cette langue. Si on devait s'en tenir à ce critérium, on devrait tenir pour inspirées et compter au nombre des livres saints toutes les anciennes paraphrases chaldaïques, de même que les livres talmudiques (3). Quant à ce qu'on ajoute concer-

(1) Tel Grégoire, Histoire des sectes, t. IV, p. 434 et suiv.

(2) Ibid.

(3) Il est certaines parties des livres protocanoniques qui ont été écrites en langue chaldaïque. Daniel, II, 4-7, 28; I Esdras, IV, 8, VII, 19, VIII, 11-27, et Jérémie, X, 2. Donc, ou par ce nom, langue hébraïque, nos adversaires désignent la langue hébraïque proprement dite, et dans cette hypothèse il faudrait retrancher toutes ces parties des Ecritures inspirées, ou ils l'entendent

nant l'admission des livres inspirés par les Hébreux, nous avons déjà dit que ceci ne reposait que sur le témoignage seul de Josèphe, dont l'autorité, comme l'observe Michaélis lui-même, ne suffit pas pour établir l'inspiration des livres de l'Ancien-Testament (pass. cit., p. 114).

Rép. 2. *N.* Car les formules employées par Jésus-Christ et les apôtres sont vagues et générales, ce que nous avons déjà fait observer, et comme on ne peut pas, à l'aide de ces formules, composer le canon de tous et de chacun des livres inspirés, on ne peut pas non plus en conclure leur inspiration, puisque canon et inspiration *sont ici* (*in substrata materia*), selon leur expression, relatifs. Jamais, en effet, on n'inscrivit dans le canon un livre, sans qu'on ne crût avant qu'il avait été inspiré. Ces formules générales pourront donc bien moins encore nous constater que chacune des parties de ces livres ont été inspirées.

Rép. 3. *D.* Tel que leur authenticité et leur véracité sont affirmées par l'Eglise, *C.* tel qu'on peut en avoir la connaissance à l'aide des seuls documents historiques par la critique, *N.* Il est vrai, comme nous l'avons dit un peu plus haut, que la *canonicité,* selon leur expression, et l'inspiration des livres saints sont unies par les liens mutuels les plus étroits. Ce n'est que par l'autorité et le témoignage de l'Eglise seule que nous pouvons connaître l'une et l'autre, et par conséquent les croire aussi d'une certitude de foi l'une et l'autre. Car, autrement, comme nous serions incertains sur la canonicité des livres saints, qui emporte l'authenticité et la véracité, nous devrions aussi être incertains et douter de leur inspiration. Car, quelque bien établis que soient les monuments historiques, par la critique ils sont encore l'objet de quelque doute, et ils ne pourront jamais être le fondement de notre foi. C'est ce que démontre l'expérience elle-même, qui nous apprend que de tous temps les hérétiques rejetèrent

dans un sens plus étendu même de la langue chaldaïque, ou de la langue syro-chaldaïque ou araméenne, comme on désigne çà et là ces langues sous ce nom dans le Nouveau-Testament; et dans cette autre hypothèse, il n'est pas de raison pour que ce critère, propre à faire connaître les livres inspirés, ne doive être appliqué aux livres deutérocanoniques qui ont été écrits dans cette langue; on peut même, ainsi que nous l'avons dit, l'appliquer, qui plus est, aux livres talmudiques et aux paraphrases chaldaïques. Tant Monod fait preuve d'inexpérience lorsqu'il s'appuie sur cette règle pour distinguer les livres inspirés de ceux qui ne le sont pas!

quelques-uns de ces livres, bien qu'ils avouassent qu'ils s'appuyaient sur des monuments historiques. C'est aussi ce qui est arrivé, ainsi que nous le voyons, aux protestants, qui ne se sont jamais accordés là-dessus, non plus qu'ils ne s'accordent maintenant.

Michaélis n'avance à rien lorsqu'il s'appuie, pour prouver l'inspiration des livres de l'Ancien-Testament sur l'inspiration des apôtres; soit 1. parce que ses arguments ne sont pas irréfragables, étant appuyés sur une interprétation privée et incertaine des paroles du Christ (1), soit 2. parce que la plupart des témoignages qu'il a réunis portent sur l'ensemble ou le collége des apôtres, et par suite sur l'Eglise universelle, à laquelle il a promis l'infaillibilité par son assistance continuelle (2); soit 3. parce qu'on devrait d'abord, dans son hypothèse, acquérir la certitude que les écrits qui portent les noms des apôtres ou qui ne les portent pas sont véritablement l'œuvre de ceux à qui on les attribue, ce dont on ne peut acquérir la certitude que par l'autorité de l'Eglise; et c'est ce que Michaélis confirme par son propre exemple, puisqu'il fait voir qu'il doute que la II ép. de Pierre, qui ne porte pas son nom, soit réellement authentique (3). Ajoutez encore à cela que les arguments sur lesquels cet auteur s'appuie pour prouver l'inspiration des livres du Nouveau-Testament, ou ne prouvent rien, ou ne prouvent pas suffisamment cette inspiration. En effet, ou on dira que les paroles de Jésus-Christ ne s'étendaient qu'aux seuls apôtres, et, dans cette hypothèse, il faudra rayer du catalogue des livres inspirés les évangiles

(1) Tel *V. G.*, Matth., X, 19, 20, Jésus-Christ parle du courage dont ses disciples feront preuve devant les magistrats, et de la sagesse de leurs réponses; on doit en dire autant de Luc, XII, 11, 12, de Marc, XIII, 11, et encore de Luc, XXI, 14, 15. Or, quoique les apôtres semblent s'attribuer le privilége dont il est ici question, ailleurs, néanmoins, si on examine de plus près, ils semblent se le refuser, tel que I Cor., VII, 12, 40, XIV, 37, 38; et les rationalistes nous objectent réellement ces passages et plusieurs autres pour nier l'inspiration des livres saints. De sorte que sans l'enseignement et le témoignage de l'Eglise, on ne peut pas établir d'une manière indubitable ce dont il s'agit.

(2) Telles sont les choses qu'on lit, Matth., XVI, 18 et suiv., XXVIII, dern.; Jean, XIV, 16, 17, et autres semblables, sur lesquelles s'appuient les catholiques pour démontrer l'infaillibilité que Jésus-Christ a promise à l'Eglise.

(3) Passage cité, page 128. On peut en dire autant de la lettre de Jude, et *a fortiori* de la lettre aux Hébreux, que Michaélis, d'après son système, n'admet point au nombre des lettres de Paul, et à laquelle il refuse par suite l'inspiration.

de saint Marc et de saint Luc et les Actes des apôtres, comme l'a réellement fait Michaélis, contre le consentement unanime de l'antiquité tout entière; ou l'on dira qu'elles s'étendent aussi aux disciples des apôtres, et dès lors il n'y aura pas de raison pour que l'on tienne pour inspirés les écrits de Marc et de Luc, et que l'on exclut du nombre des livres inspirés la lettre de saint Clément de Rome, celle de Barnabé et le *Pasteur* de Hermas, surtout quand il y a eu un certain nombre d'anciens qui ont cité ces écrits comme canoniques et inspirés (1).

Rép. 4. Je réponds que certainement personne n'est assez insensé pour affirmer que l'on doit rejeter les arguments intrinsèques qui établissent l'inspiration divine de ces livres saints; mais autre chose est ne pas rejeter les arguments de ce genre, autre chose dire qu'ils ne sont pas suffisants par eux-mêmes pour nous donner la certitude sur ce point, pour nous donner une certitude complète et de foi, excluant toute crainte d'erreur. Les arguments intrinsèques ont une grande valeur pour prouver *en général* la divinité de la révélation contre les incrédules, puisqu'ils se résolvent dans les motifs de crédibilité que nous avons longuement rapportés et que nous avons établis (2). Mais dans la controverse que nous soutenons actuellement avec les hérétiques, surtout avec les protestants, sur l'inspiration de chacun des livres canoniques *en particulier* et chacune de leurs parties, ces arguments ne sont pas suffisants pour établir convenablement la chose, puisqu'il faut

(1) Dans la proposit. 2, c. 1, nous avons cité plusieurs témoignages sur ce point. Mais voyez, contre l'opinion de Michaélis, Cellérier; il la réfute, lui aussi, dans son Introduction au Nouveau-Testament, II part., div. 1, sect. 8, et il traite de faibles les arguments qui semblent forts à Michaélis, pendant que ceux qui semblent faibles à ce dernier lui paraissent forts à lui. L'anglican Paley n'admet, lui aussi, que treize épîtres de saint Paul comme authentiques, ouv. int. la Vérité de l'histoire de saint Paul, Paris, 1821. Or, qui jugera dans cette discussion, qui clora le procès? Il n'y a absolument aucun tribunal chez les protestants au jugement duquel doivent acquiescer les parties qui sont en désaccord; et voici qu'ils sont dans une incertitude perpétuelle, sans espoir d'en sortir jamais.

(2) Traité de la vraie religion, part. I, ch. 4, prop. 2. Les apologistes de la religion chrétienne, contre les incrédules, développent çà et là cet argument. Voy. entre autres Ant. Casini, S. J., Encyclopédie d'Ecriture sainte, tome I, diss. 1; Nicolaï, Diss. sur la lecture de l'Ecriture sainte, prolog. 1; Bergier, Traité hist. et dogmatiq. de la vraie religion, Paris, 1784, t. V, part. II, ch. 3, art. 5, §§ 1 et suiv., et t. VIII, III part.; Th.-Marie Cerboni, de l'ord. prêch., de la Théologie révélée, III liv., Rome, 1768; Valsecchi, Fondement de la religion de Dieu, et source de l'impiété.

pour cela une autorité infaillible, telle que l'est la seule autorité de l'Eglise catholique, ainsi que nous l'avons démontré (1). Et c'est là surtout la raison pour laquelle les théologiens n'ont recours à aucun ou presque aucun des arguments en question, puisqu'ils s'en rapportent en toute sûreté au jugement de l'Eglise; pendant que les protestants, eux, les font valoir, et sont en conséquence comme ballottés sans cesse par des vents contraires qui les portent tantôt vers une opinion et tantôt vers l'autre.

Rép. 5. *D.* Par suite de cela, ils sont toujours incertains et les jouets de l'inconstance, *C.* appuyés là-dessus, ils acquièrent la certitude, *N.* En tant que la tradition divine est identifiée avec la doctrine de l'Eglise, comme nous le démontrerons plus tard, elle prouve invinciblement, parce que par elle nous retombons dans l'autorité de l'Eglise; mais en tant qu'elle ne s'appuie, qu'elle n'est fondée que sur les seuls documents historiques, et qu'elle n'est envisagée que comme purement historique, elle est par le fait sujette à une foule de discussions critiques au moyen desquelles doivent l'acquérir ceux qui en font leur unique règle de conduite, et qui les jettent dans des sentiments opposés. Il en résulte que ce qui est certain pour l'un est incertain pour l'autre, et que ce qui est inébranlablement établi aujourd'hui sera douteux demain, comme le prouve trop la longue expérience des protestants (2). La difficulté s'accroît encore de ce que les anciens ne s'accordèrent pas sur la canonicité, et par conséquent l'inspiration des livres saints de l'un et l'autre Testament, et que l'Eglise primitive ne fit là-dessus aucun canon général obligeant l'Eglise universelle; car, sans cela, il n'y aurait eu aucune division sur le canon entre l'église d'Orient et celle d'Occident, et par suite aucune division non plus entre les églises particulières, non plus qu'entre les Pères eux-mêmes. Et si les protestants nous renvoient au canon du III concile de Carthage, nous leur demanderons à notre tour : Pourquoi n'admettez-vous donc pas les livres deutérocanoniques de l'un et l'autre Testament qui y sont énumérés; et les calvinistes n'admettent-ils que les seuls livres deutérocanoniques du Nouveau-Testa-

(1) Dans ce traité, part. I, sect. 1, c. 4, art. 2. prop. 1.

(2) Nous avons donné plusieurs preuves de cette assertion. Certes, il est presque de toute impossibilité que deux protestants s'entendent. On peut réellement dire que le baromètre des protestants est toujours *au variable!*

ment comme véritablement canoniques et inspirés de Dieu, rejetant en même temps les livres deutérocanoniques de l'Ancien-Testament comme apocryphes ; et les luthériens les ont-ils rejetés au moins pendant un temps, et sont-ils maintenant pleinement divisés entre eux? Ceci n'est-il pas l'objet des caprices des hérétiques?

C'est donc folie de la part de nos adversaires d'ajouter : « Les Ecritures sont ce qu'elles sont indépendamment du » témoignage des hommes; » car la question roule proprement et uniquement ici sur la manière dont nous pouvons nous assurer si les Ecritures sont, et quelles sont celles qui sont ce qu'elles sont, ou quelles sont les Ecritures qu'il faut regarder comme inspirées de Dieu, et quelles sont celles qu'il faut retrancher de ce nombre. Le témoignage de l'Eglise n'ajoute assurément rien d'intrinsèque à la nature des Ecritures; seulement nous acquerrons par ce témoignage la certitude infaillible que Dieu les a inspirées. Et on pourrait parfaitement, d'après le principe posé par nos adversaires, raisonner de la même manière sur chaque article de la foi. On demande, *V. G.* Jésus-Christ est-il Dieu ou est-il une pure créature? Y a-t-il en lui une ou deux natures? et ainsi de suite. Or, ne pourrait-on pas répondre : A quoi bon l'autorité de l'Eglise? Est-ce que le Christ *n'est pas ce qu'il est, indépendamment du témoignage quel qu'il soit des hommes?* Certes, ceci ébranlerait presque tous les dogmes, comme ils le sont chez les protestants, et comme ils sont, pour ainsi dire, mis à néant parmi les rationalistes. L'autorité de l'Eglise est donc pour le texte des livres saints ce que la *promulgation* est aux codes de la législation politique : ils tiennent certainement toute leur autorité intrinsèquement de la puissance du législateur; c'est pourtant par la promulgation seule qu'ils acquièrent l'autorité qui les constitue la règle de ceux qui leur sont soumis, et qui les rend obligatoires (1).

Nous ferons enfin observer ici que, d'après le principe fondamental du protestantisme, qui consiste dans l'indépendance et la liberté absolue d'examen, tout protestant, même du plus bas peuple, devrait acquérir par lui-même, à l'aide des monuments historiques et d'après les règles de la plus pure critique, la certitude des livres qu'il faut tenir pour inspirés. Et s'il ne

(1) Voy. ce qu'écrit Grégore, ouv. cit., liv. IV, p. 485 et suiv.

peut pas le faire (et combien enfin y en a-t-il qui en sont incapables), il faut qu'il les admette sur l'autorité de plus savants que lui. Il en résulte que ceux qui rejettent l'autorité de l'Eglise universelle pour tenir certains livres pour divins et inspirés, sont obligés de s'en rapporter à l'autorité des critiques, qui ne s'accordent jamais entre eux, non plus qu'avec eux-mêmes. Or, telle est la nature du protestantisme, qui se combat intrinsèquement lui-même !

II. *Obj.* 1. Ce qui tient à l'Ecriture, tel que son existence, sa véracité, son authenticité, sa canonicité et son inspiration divine, ne constitue pas un dogme ou un article de foi ; ce ne sont là que comme des préliminaires ou un préambule de la foi, dont par conséquent on doit s'assurer, non pas par l'autorité, mais bien d'après les règles de la critique (1). 2. Comme on prouve l'existence de Dieu, qui est le préambule de la foi, non pas par l'autorité de la révélation, mais bien par des arguments philosophiques tirés de la raison naturelle ; ou comme on prouve encore l'existence de l'Eglise, que l'on doit aussi regarder comme un préambule de la foi, par les motifs de crédibilité ; ou de même enfin qu'on établit encore ainsi la divinité de la révélation, l'existence, l'intégrité, le canon, l'inspiration divine des livres saints peuvent aussi et doivent parfaitement se démontrer par des arguments internes ou des monuments, ou par l'un et l'autre réunis. Donc :

Rép. 1. *N.* En effet, la croyance à l'existence des saintes Ecritures est un dogme de foi que le concile de Trente a défini sous peine d'anathème, et on n'a jamais, dans l'Eglise catholique, douté de cet article de foi.

Et s'il y a eu dans les églises particulières quelques discussions, elles n'eurent pour objet que quelques livres particuliers, surtout ceux que nous appelons deutérocanoniques; mais elles ne portèrent jamais sur la chose elle-même. De là les Ecritures reçues furent-elles tenues dans l'Eglise comme inspirées de Dieu d'après la tradition divine, et on le prouve non-seulement par les monuments de l'antiquité, mais encore par l'usage quotidien qu'elle en faisait dans son enseignement, et par les actes des conciles. L'autorité divine de l'Ecriture a toujours été du domaine de la foi, de sorte que, quand certains

(1) Tel Josiah Conder, de la Non-Conformité protestante, Lond., 1818, t. II, p. 311 et suiv.

novateurs osèrent dépouiller l'Eglise de quelqu'un des livres qui étaient généralement admis, aussitôt elle les proscrivit comme hérétiques, comme on le voit par les gnostiques, les valentiniens, les alogiens et autres pestes de ce genre (1). Et si tous les fidèles crurent de foi divine que tous ces livres étaient canoniques et inspirés, ce n'est que sur l'autorité et par suite du témoignage de l'Eglise qu'ils leur donnèrent cette créance. Aussi les premiers chrétiens ne regardèrent-ils jamais comme un simple préambule ou un certain préliminaire de la foi, dans le sens de nos adversaires, les saintes lettres; ils les tinrent pour un objet de foi, tout comme les autres dogmes que l'Eglise leur propose à croire. Car l'Eglise, comme nous l'avons si souvent dit et démontré en son lieu (2), a prescrit ou est antérieure à tous les livres du Nouveau-Testament qu'elle a elle-même approuvés, et qu'elle a donnés aux fidèles pour écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit.

Rép. 2. *Je nie la parité*, d'après ce qui a été dit plus haut, puisque l'existence de Dieu est, *dans la matière en question*, la vérité première qui doit nécessairement être supposée; car autrement, si elle n'était pas encore établie, il serait absurde de dire quoi que ce soit de la révélation divine. Donc, comme on ne peut pas, à moins de faire un cercle vicieux, démontrer l'existence de Dieu par la révélation seule, on peut et on doit la démontrer par des preuves empruntées à la raison; ce qui fait qu'on l'appelle justement un préambule de la foi. Mais pour ce qui est de l'Eglise, comme nous l'avons insinué aussi ailleurs, dès son origine elle apporta ses preuves au moyen de ces motifs de crédibilité qui s'identifient avec les preuves mêmes de la révélation, et par lesquelles elle a clairement

(1) Voy. Tertullien, soit livre des Prescriptions, soit contre Valentinien et contre Marcion; de même que Epiphane, des Diverses hérésies; saint Irénée, çà et là; ils ne reprochent pas seulement à ces hérétiques de rejeter plusieurs des livres divins, ils leur reprochent encore de les mutiler, de les altérer, comme nous l'avons remarqué en divers endroits. Mais celui qui voudrait longuement s'édifier là-dessus, peut consulter Sixte de Sienne, Biblioth. sainte, liv. III et VII, où il énumère tous les anciens hérétiques qui attaquèrent les livres soit de l'Ancien soit du Nouveau-Testament, et il verra, en établissant le parallèle, que les hérétiques modernes n'ont presque rien imaginé là-dessus que n'eussent dit et mis en avant les anciens hérétiques. Car c'est le fruit naturel des hérésies. Voyez aussi Bellarmin, de la Parole de Dieu, liv. 1, c. 5 et 6.

(2) Soit dans le Traité de la vraie religion, part. II, prop. 1 et 2, soit dans ce traité, part. I, sect. 1, c. 1, prop. 2.

prouvé son origine divine. Car, ayant reçu de Jésus-Christ leur mission, les apôtres qui fondèrent la première Eglise prouvèrent, surtout par des miracles et des prophéties, aux Juifs et aux païens, que c'était Dieu qui les avait envoyés, et ils ne firent entrer personne dans les rangs des chrétiens sans en faire en même temps un enfant de l'Eglise. Or, parmi les autres articles qu'ils proposaient à la croyance des catéchumènes, se trouvait la foi à l'Eglise, comme on le voit par le symbole même des apôtres : « Je crois la sainte Eglise. » Et cet article contenait implicitement tout ce que l'Eglise pourrait proposer, en vertu de son autorité, comme révélé de Dieu. La marche analytique et, si je puis ainsi parler, *génitique* de la règle prochaine des choses qu'il faut croire, c'est d'admettre d'abord comme préambule l'existence de l'Eglise établie de Dieu, par les mêmes motifs de crédibilité que ceux qui nous font admettre l'existence de la révélation divine; ensuite, dès qu'on la connaît d'une manière claire, on doit croire comme un article de foi cette même Eglise que Dieu a fondée lui-même avec toutes les prérogatives dont il l'a ornée, ainsi qu'elle le professe; on doit enfin, sur son autorité et son témoignage infaillible, croire toutes les autres choses qu'elle propose comme divinement révélées, parmi lesquelles se trouve au premier rang l'Ecriture canonique, écrite sous l'inspiration du Saint-Esprit, puisque l'Ecriture constitue la règle éloignée, partielle et inadéquate de ce qu'il faut croire sous l'enseignement de cette même Eglise. Et toute autre voie imaginée par les protestants est ou incertaine, ou tout-à-fait insuffisante, comme on le voit par tout ce que nous avons dit jusque-là (1).

CHAPITRE III.

INTERPRÉTATION DES SAINTES ÉCRITURES.

On doit distinguer deux espèces d'interprétations des Ecritures, l'une *dogmatique*, et l'autre *exégétique*. L'interprétation

(1) Voy. Bossuet, Instruction sur les promesses de l'Eglise, pour montrer aux Réunis, par l'expresse parole de Dieu, que le même principe qui nous fait chrétiens nous doit aussi faire catholiques, œuv. édit. cit., t. XXII, p. 273 et suiv.; comme aussi Conférence avec M. Claude, ministre de Charenton, sur la matière de l'Eglise, pass. cit.

dogmatique est celle que fait la *puissance* ou l'*autorité* compétente avec le pouvoir d'obliger, et qui a pour objet quelque dogme de foi, ou qui expose quelque vérité touchant à la foi ou aux mœurs, ou qui se rapporte de quelque autre manière au dépôt de la foi; l'interprétation exégétique, elle, est une explication ou exposition particulière, doctrinale et scientifique qui rend l'intelligence du texte sacré plus facile. Et d'après les catholiques, l'interprétation dogmatique est exclusivement du domaine de l'Eglise, comme ayant reçu seule de Jésus-Christ l'autorité infaillible d'enseigner la foi véritable et de trancher toutes les controverses sur la foi, pendant que les protestants soutiennent au contraire, eux, que tout chrétien peut interpréter dogmatiquement les Ecritures. Quant à l'interprétation exégétique, l'Eglise l'abandonne au talent, au zèle et à la science de chacun, pourvu qu'il ne s'écarte pas des règles qu'elle a posées, et que comporte la nature de la chose elle-même.

Or, la controverse principale, et que l'on peut appeler véritablement *fondamentale*, agitée entre les catholiques et les protestants, concerne l'interprétation dogmatique. Les protestants, soit anciens, soit modernes, pour établir leur système, n'ont pas tous suivi la même voie. Car, pour exclure la seule interprétation dogmatique et authentique de l'Eglise, 1. les uns vantèrent la grande clarté des Ecritures dans toutes leurs parties (1); 2. d'autres pensèrent que l'esprit privé est l'interprète légitime des Ecritures; et quelques-uns des premiers protestants entendirent par là cette lumière intérieure que, disaient-ils, le Saint-Esprit communique à chaque individu, et en vertu de laquelle chacun deviendrait infailliblement certain du véritable sens de l'Ecriture (qu'ils donnaient pour unique règle de foi), indépendamment de la définition de l'Eglise, ou même contre cette définition, pendant que d'autres entendaient par esprit privé leur propre jugement (2);

(1) Tel que Luther, Brentz et plusieurs autres, çà et là, parmi les anciens protestants cités par Bellarmin, de la Parole de Dieu, liv. III, ch. 1. Voyez Bonfrère, dans ses *Præloquiis*, ch. 9, sect. 1.

(2) Voy. Bellarmin, pass. cit., ch. 3, où nous ferons observer qu'il ne faut pas confondre, avec cette prétendue illumination du Saint-Esprit admise par les protestants, la véritable illumination intérieure du Saint-Esprit qui nous fait croire les choses nécessaires au salut; comme aussi qu'il ne faut pas confondre le sens privé avec la droite raison (ou le légitime usage de la raison), qui n'est jamais en contradiction avec la révélation divine.

3. d'autres prétendirent que l'Ecriture elle-même est, *avec* ou *sans* l'esprit privé, le juge des controverses, savoir, qu'elle est son propre interprète.

Donc, pour apporter dans la destruction de ce principe fondamental des protestants toute la clarté nécessaire, de ce principe, dis-je, qui se résout dans la liberté individuelle d'examen exempte de toute espèce d'autorité, dans l'interprétation des saintes lettres, et par suite dans la foi qu'elle doit se forger, il nous faut faire trois choses, et 1. il nous faut démontrer que l'Ecriture sainte n'est pas tellement claire, en tant surtout dans ce qui tient à la foi et aux mœurs, qu'elle n'ait besoin d'aucun interprète; 2. que cet interprète n'est ou ne peut être autre que l'Eglise; 3. et que tout système imaginé par les protestants soit anciens, soit modernes, pour éliminer l'interprétation authentique, dogmatique de l'Eglise, est faux et douteux.

Ceci posé, nous ne dirons rien de l'interprétation exégétique des livres saints. Par conséquent, nous diviserons ce chapitre en deux articles, conformément à la double notion que nous avons donnée de l'interprétation des Ecritures.

ARTICLE PREMIER.

Interprétation dogmatique des Ecritures.

Tout ce que contiennent les Ecritures est assurément l'objet de notre foi, par le fait même que tout ce qu'elles contiennent est inspiré. Et dans ce cas, l'existence même de l'Ecriture sainte, ainsi que nous l'avons démontré, est un article de foi que tout le monde doit croire. Mais comme l'Ecriture, d'après ce qui a été dit, est la règle de la foi partielle, et la source d'où les dogmes de la foi découlent au moins en grande partie, il est fort difficile pour nous de connaître et de déterminer le sens des passages d'où dépend chaque vérité particulière touchant soit la foi, soit les mœurs. Et ceci doit découler de plusieurs chefs, comme nous le démontrerons bientôt. Car, outre que les Ecritures sont obscures en plusieurs endroits et difficiles à expliquer, nous n'y trouvons de symbole nulle part, c'est-à-dire de catalogue des vérités qu'il faut croire. D'où il suit qu'il faut un interprète infaillible, visible, vivant, revêtu d'une autorité et d'une juridiction publiques, qui non-seulement puisse nous rassurer contre toute crainte d'erreur sur chacune des vérités contenues dans les Ecritures, mais qui

puisse en outre contraindre tous les hommes à les croire fermement et à les professer. Or, cette interprétation est celle que nous avons appelée dogmatique, et que l'Eglise seule, d'après nous, peut donner; de sorte que sans elle il en serait fait de la foi. Et pour la prouver dans ses diverses parties, nous établissons les propositions suivantes :

PREMIÈRE PROPOSITION.

L'Ecriture sainte, même dans ce qui tient à la foi et aux mœurs, n'est pas si claire qu'elle n'ait pas besoin d'interprète.

Nous avons dit : Les Ecritures ne sont pas claires *dans ce qui tient à la foi et aux mœurs,* pour ne pas laisser de subterfuge aux protestants, qui nous accordent sans peine qu'elles sont obscures dans les choses moins importantes, mais qui nient énergiquement qu'elles présentent la même obscurité pour ce qui tient à la foi et aux mœurs.

Donc, appuyant fortement sur ce que nous avons proposé, nous tirons la vérité de notre proposition d'un triple chef, savoir, de l'autorité, de la nature même de la chose, et enfin de l'aveu et de l'expérience même de nos adversaires.

Et d'abord, sans nous arrêter aux autres preuves, on connaît les paroles de Pierre, qui, en parlant des épîtres de Paul, dit : « Elles contiennent des choses difficiles à entendre, que » défigurent certains hommes ignorants et inconstants, de » même que les autres Ecritures, pour leur propre perdition » (I Pierre, III, 16). » Or, qu'il s'agisse dans ce passage de ce qui tient à la foi et aux mœurs, ce qui le prouve, c'est que ceux qui défigurent ainsi les Ecritures *se perdent,* ce que certes on ne peut pas dire des choses moins importantes. C'est encore à cela que se rapportent les vœux et les prières par lesquels le Psalmiste demandait l'intelligence de la loi de Dieu : « Donnez-moi l'intelligence, et je scruterai votre loi. » Enseignez-moi vos justifications. Répandez la lumière de » votre face sur votre serviteur (Ps. 118, 34, 68, 135, etc.), » et autres expressions de ce genre, dont les psaumes sont pleins. Touché de ces choses-là, saint Jérôme, dans sa lettre à Paulin, disait : « Si un si grand prophète confesse les ténèbres de son » ignorance, de quelle nuit profonde croyez-vous que nous » sommes enveloppés, nous qui ne sommes que des enfants

» pour ainsi dire à la mamelle (lett. 58, à Paulin, n. 9, édit. » Vallars.)? » Aussi, non-seulement Jésus-Christ expliqua plusieurs passages des Ecritures à ses disciples (Luc, XXIV, 27), mais il leur « ouvrit en outre l'esprit, pour qu'ils com- » prissent les Ecritures (ibid., V, 45). » Or, quel intérêt avait-il à leur découvrir le sens des Ecritures, ou à leur ouvrir le sens, savoir, l'esprit pour comprendre les Ecritures, et surtout pour ce qui concerne le dogme de la divinité de sa mission, si les Ecritures sont si claires que chacun puisse les entendre lui-même et en former les objets de sa foi?

Quant au sentiment des Pères sur ce point, il est presque inutile d'en parler, puisqu'ils sont presque tous unanimes à en exagérer l'obscurité. Bellarmin en cite, en fait valoir plusieurs témoignages (*de la Parole de Dieu,* liv. III, c. 1), et Bonfrère en cite un bien plus grand nombre encore (1), lui qui range en vingt classes les textes des Pères qui disent que l'Ecriture est obscure, ce qui occasionne une grave difficulté, même pour les choses plus importantes qui touchent à la foi et aux mœurs. Car ils font observer d'abord et en première ligne, entre autres choses, que ce qui avait produit et engendré les hérésies, c'est la fausse intelligence des Ecritures (2).

Mais nous n'avons pas besoin de nous arrêter à faire valoir l'autorité, puisque la vérité de notre proposition ressort de sa nature intime même. Car deux choses contribuent surtout à ajouter à l'obscurité de l'Ecriture, savoir, la *chose* et le *mode*. Les Ecritures contiennent, en effet, un grand nombre de choses inintelligibles de leur natures, tel que ce qui tient à la nature de Dieu, à ses opérations, à ses conseils, etc.; ce qui a pour objet les mystères, *V. G.* la Trinité, l'Incarnation, la propagation du péché originel, la prédestination, la justification, la distribution de la grâce, et autres choses semblables, sur lesquelles on peut facilement se laisser halluciner, et où

(1) Dans les Prélim., c. 9, sect. 2. Voy. aussi Serarius, Prolég. bibliq., c. 22.

(2) Saint Augustin, entre autres, traité 18, sur saint Jean, n. 1, écrit : « Car » les hérésies ne sont nées, ainsi que certains dogmes pervers qui enlacent » les âmes et les précipitent dans l'abîme, *que d'une mauvaise interprétation* » *des Ecritures, qui sont bonnes en elles-mêmes; et que quand on ne comprend* » *pas ce qu'elles contiennent,* on affirme témérairement et audacieusement » qu'on le comprend. » Et saint Irénée, bien longtemps avant lui, parlant des hérétiques, disait : « Ils reconnaissent, il est vrai, les Ecritures, mais ils les » interprètent mal, » éd. Massuet. Saint Cyprien parle de la même manière dans son liv. de l'Unité de l'Eglise, éd. Bénéd., p. 198, lorsqu'il appelle les hérétiques *de faux interprètes;* et ailleurs.

on est exposé aux plus grands périls ; il en est de même de ce qu'elles disent des vices et des vertus, des préceptes et des conseils, où l'on trouve une foule de choses dont l'intelligence offre de graves difficultés, de sorte qu'il est très-facile de se tromper (1). Si nous examinons comment les choses sont rapportées dans les Ecritures, nous ne rencontrerons pas de moins grandes difficultés ; souvent, en effet, elles font allusion à des choses qui nous sont inconnues, aux usages et aux mœurs de l'époque ; on y trouve fréquemment, en outre, des antilogies apparentes, et la phraséologie, qui diffère énormément de celle des langues actuelles, en augmente les difficultés (voy. *Prolog. de l'Ecclésiastique*) ; il faut une connaissance approfondie des langues anciennes pour expliquer ces idiotismes (2), la variété

(1) Nous en donnerons pour exemple ce qu'on lit dans saint Matth., V, 40 : « A celui qui veut plaider avec vous et vous enlever votre tunique, abandonnez-lui votre manteau. » Ces paroles contiennent-elles un précepte ou seulement un conseil? On peut en dire autant de ce qui se lit, Luc, XIV, 33 : « Celui d'entre vous qui ne renonce pas à tout ce qu'il possède, ne peut pas » être mon disciple ; » et ibid., XII, 33 : « Vendez tout ce que vous possédez, » et faites l'aumône, » et une foule d'autres choses semblables qui, quoiqu'à ne voir que les mots, semblent claires, dont le sens, en dehors de l'explication de l'Eglise, est fort obscur. Et nous faisons valoir ces choses-là contre les protestants avec d'autant plus de droit, qu'il est des sectes entières qui s'attachent à l'écorce de la lettre, tout en prétendant qu'il y a certaines choses qui sont illicites, parce que les Ecritures semblent les condamner. Tels les quakers, qui refusent de prêter serment même en justice, parce qu'il est écrit, Matth., V, 34 : « Et moi je vous dis : Vous ne jurerez point du tout ; » il en est d'autres qui, parce qu'il est écrit, Exod., XX, 8 : « Souvenez-vous de » sanctifier le jour du sabbat, » appellent ridiculement dimanche *le jour du sabbat*, afin de ne pas paraître transgresser ce précepte. Poursuivant ce principe, il est quelques protestants qui sont allés plus loin encore ; car on en a vu un qui montait sur le toit de sa maison pour prêcher aux passants, parce qu'on lit, Matth., X, 27 : « Ce qu'on vous dit à l'oreille, prêchez-le sur les » toits ; » on en a vu un autre qui prêchait sérieusement les mystères de la foi à son chien, parce qu'il est écrit, Marc, XVI, 15 : « Prêchez l'Evangile à » toute créature ; » et au témoignage de Leibnitz lui-même, Dissertation de la conformité de la foi et de la raison, § 21, certains protestants fanatiques ont pensé que Hérode fut réellement transformé en renard lorsque le Christ, Luc, XIII, 32, prononça ces paroles : « Dites à ce renard, etc. » Or, d'où vient cela, si ce n'est de la difficulté qu'il y a à distinguer le langage métaphorique de l'Ecriture du langage ordinaire, comme l'observe Leibnitz? Carlostadt enseigna d'abord la théologie de Luther ; il fut en premier lieu catholique, s'appuyant *sur la pure parole de Dieu ;* 2° il se fit luthérien, 3° anabaptiste, 4° sacramentaire, 5° il prit femme, 6° il embrassa le métier de boulanger, parce qu'il est écrit, Gen., III, 9 : « Tu mangeras ton pain à la sueur de ton » front. » Voy. Audin, Histoire de la vie de Luther, nouv. édit., Paris, 1841, t. I, pag. 19 suiv. et pag. 37. Nous pourrions citer plusieurs autres exemples, mais cela nous paraît suffire pour ne pas fatiguer le lecteur. Voyez Milner, Excellence de la religion catholique, Paris, 1825, t. I, lett. 9.

(2) Dans Milner, lettre citée. Episcopius aurait voulu que tous les chrétiens

des sens qui sont cachés sous l'écorce de la lettre (1), les locutions figurées, et une foule d'autres choses qu'il serait trop long d'énumérer, et que l'on rencontre presqu'à chaque page de l'Ecriture, et qui nous les rendent nécessairement obscures (2).

L'aveu et la manière d'agir de nos adversaires prouvent enfin notre proposition. Car sans parler du père des protestants, de Luther, qui le premier proclama la clarté des Ecritures, et qui plus tard, peu d'accord avec lui-même (ce qui arrive communément aux hérétiques), confessa qu'elles sont fort obscures (3), Francowitz, surnommé *Flaccus Illyricus*, dans son *Catalogue des témoins de la vérité* (Francfort, 1672), fait valoir cent cinquante-et-un arguments pour prouver que les Ecritures sont obscures. Il se moque de Dallæus, qui s'efforce de démontrer, dans son ouvrage intitulé *de l'usage des Pères*, au peuple que les Ecritures sont claires; Bayle lui-même, quoique calviniste et incrédule en même temps, affirme qu'il est presque impossible aux savants comme aux ignorants d'acquérir la connaissance du sens réel des Ecritures saintes (4). Mosheim, historien du protestantisme, appelé κατ' ἐξοχὴν, parlant des sociniens, qui ont pour principe d'interpréter les saintes lettres d'après les lumières de la raison, répond que si cette règle prévalait, il y aurait dès lors autant

apprissent le grec et l'hébreu pour pouvoir lire les Ecritures dans leurs langues originales. Voyez aussi Th. Moore, Voyage d'un jeune Irlandais, traduit de l'angl., Paris, 1836, p. 380, avec les notes de Jérémie Taylor, p. 426 et suiv.

(1) C'est à cela que se rapporte ce que les interprètes disent du double sens des Ecritures, dont nous parlerons un peu plus loin. En attendant, voy. Bonfrère, dans ses Prélim., c. 21, sect. 1 et suiv.

(2) Voy. ibid., ch. 9, sect. 1 et suiv.; Serarius, Prolégom. bibliq., ch. 22; Bellarmin, Parole de Dieu, liv. III, ch. 1.

(3) En effet, dans ses *Propos de table*, ch. 1, fol. 2, 6 : « Dans les Ecritures, » dit-il, à peine en sommes-nous à l'*A, B, C,* et encore nous ne le savons pas » bien; » et fol. 3 : « La parole de Dieu est insondable. Scruter une seule » parole de Dieu, et en pénétrer le sens, est une chose impossible. Je nie » que les théologiens et les hommes, quelque savants qu'on les suppose, le » puissent. Parce qu'elles sont la parole du Saint-Esprit, et par conséquent » supérieures à l'homme... J'ai voulu quelquefois méditer le décalogue, et dès » que j'ai rencontré ces premières paroles : *Je suis le Seigneur ton Dieu,* j'ai » commencé à hésiter sur le pronom *moi*, et ce *moi*, je ne le comprends » pas encore bien. » Parmi les sectateurs de Luther, les uns ont embrassé la première opinion, de la clarté des Ecritures, les autres la seconde, de l'obscurité de ces mêmes Ecritures; Nic. Serarius donne le catalogue des uns et des autres, ouv. cit. et pass. cit., quest. 6.

(4) Dans l'aut. cit. : *le Ministre protestant aux prises avec lui-même,* p. 27.

de religions que d'individus (1). Or, il est impossible à qui que ce soit de nier qu'il ne s'agisse, dans les discussions avec les calvinistes, des principaux dogmes de la foi ; nous avons cité un peu plus haut les paroles où Wegscheider dit que l'Ecriture sainte contient un argument *exprimé d'une manière ambiguë et obscure dans plusieurs endroits*, comme aussi *que souvent il est difficile de découvrir le sens des écrivains sacrés* (Ex., § 43) ; d'où il prétend conclure que les livres saints n'ont point été inspirés. Loke avoue que, quoiqu'il ait étudié les épîtres de Paul de même que les autres Ecritures, il lui est démontré qu'il ne les comprend pas du tout ; et il parle, pour nous servir de ses expressions, des matières de la doctrine et de la controverse (2). Macknight a découvert plusieurs sources de l'obscurité que l'on rencontre dans les épîtres de Paul, et dans ce nombre il classe les locutions dont s'est servi l'Apôtre (3). Bayle, outre le style qu'emploie l'Apôtre, trouve une autre source d'obscurité : c'est que Paul, dans plusieurs passages, établit une espèce de dialogue secret qui fait que *souvent* on prend pour des arguments ce que l'Apôtre ne donne évidemment que comme des objections (4). Jérémie Taylor, célèbre parmi les protestants anglicans, donne avec soin plusieurs preuves établissant qu'il est très-difficile de bien expliquer les Ecritures (5). De sorte que les protestants de ces derniers temps ont semblé s'appliquer à défendre l'obscurité des Ecritures contre les premiers auteurs du protestantisme.

La manière d'agir de nos adversaires nous apprend une vérité manifeste : c'est, en effet, que si les Ecritures étaient

(1) Instit. de l'hist. chrét. mod., Helmstadt, 1741, XVI siècle, sect. 3, c. 4, § 14. Voici ses paroles : « Celui qui admettra cela est aussi obligé d'admettre » qu'il y a autant de religions que d'hommes. »

(2) Voy. dans Moore, ouv. cit., p. 383 suiv., en note 1.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

(5) Dans l'ouv. intit. Liberté de prophétiser, sect. 4. Voici ses expressions traduites de l'anglais en français : « On y trouve des mystères qui, quelque » bien qu'ils soient exprimés, ne sont pas faciles à saisir, et qui seront tou» jours obscurs et inintelligibles pour notre conception bornée. Enfin les » moyens ordinaires d'interpréter les Ecritures, tel que l'examen des origi» naux, le rapprochement de divers passages, la parité de raison, l'analogie » de la foi, sont tous douteux, incertains et très-faibles. De tout cela il suit » que les plus sages, et par conséquent ceux qui paraissent devoir le plus » probablement découvrir le vrai sens, méritent néanmoins peu de confiance. » Ces causes d'erreurs sont comme autant de raisons de douter qu'au milieu » de tant de mystères et de difficultés ils aient rencontré juste. »

aussi claires que les protestants l'ont dit pendant si longtemps, surtout pour ce qui tient à la foi et aux mœurs, on ne voit pas pourquoi ils se sont tant écartés les uns des autres dans l'explication qu'ils en ont donnée? On connaît les explications que Luther, Zwingle, Calvin et leurs assècles ont données de ces paroles de Jésus-Christ : *Ceci est mon corps,* au point qu'on en compte *deux cents* (1). Il y eut en même temps, parmi les partisans de la confession d'Augsbourg, *vingt* opinions sur la *satisfaction,* qui toutes s'appuyaient sur l'Ecriture, d'après ce qu'affirme Osiander; il compte en outre *seize* sentiments divers sur le *péché originel,* et il assure qu'il y en eut autant, sur les sacrements, qu'il y eut de sectes différentes (2). Enfin, pour ne pas être trop long, nous dirons qu'il y a autant de témoins de l'obscurité de l'Ecriture qu'il y eut et qu'il y a de sectes et de portions de sectes, depuis les cérinthiens et les gnostiques jusqu'aux méthodistes, et elles sont presque innombrables (3). Car toutes les sectes, surtout celles qui ont vu le jour depuis Luther, ont eu la même origine; c'est que leurs auteurs ont cru y voir contenue clairement leur interprétation, ou que les saintes Ecritures présentaient d'une manière claire ce que chacun d'entre eux avait préconçu ou plutôt imaginé. Et comme toutes ces sectes sont opposées les unes aux autres, il en résulte que les Ecritures ne sont pas claires, mais qu'elles sont plutôt enveloppées d'une espèce de nuage sacré qui a fait que ces scrutateurs orgueilleux ont été écrasés par l'éclat de la gloire de la majesté divine, et sont devenus *de fait* autant de témoins de cette obscurité qu'ils combattent *de parole* et par écrit.

Or, si l'Ecriture ne brille pas de cette clarté qu'imaginaient les protestants, ou il faut dire que Dieu a jeté sa parole sur

(1) Voy. Bellarmin, de l'Eucharistie, liv. I, c. 8, n. 2. Ces deux petits mots: *Hoc est,* engendrèrent trois factions ou sectes : la luthérienne, la calvinienne et la zwinglienne; et chacune d'elles s'est subdivisée en plusieurs autres : la panérarienne, l'accidentalienne, la corporarienne, l'arrhabonarienne, la tropienne, la métamorphienne, l'iscariotiste, la schvinkerfeldariste, etc.

(2) Voy. Moore, ouv. cit., p. 384.

(3) Saint Augustin, dans le livre des Hérésies, en compte quatre-vingt-dix qui se sont élevées depuis Jésus-Christ pour réformer l'Eglise. De saint Augustin à Luther on en compte cent quatre-vingts autres. Depuis Luther, 1517, jusqu'à l'an 1595, Staphyle, Hosius, Puteolus et plusieurs autres écrivains en comptent deux cent soixante-dix nouvelles; quant aux sectes qui se sont élevées depuis, il suffit de parcourir les cinq gros volumes de Grégoire, Histoire des sectes religieuses, nouv. édit., Paris, 1829.

cette terre, pour l'abandonner, comme l'univers lui-même, aux libres discussions des hommes, ou qu'il a pourvu à un interprète sûr et sur lequel on peut s'appuyer, et par lequel les hommes peuvent en connaître le véritable sens, surtout pour ce qui tient à la foi et aux mœurs. Or, comme on ne peut pas sans impiété affirmer la première de ces deux choses, nous affirmons que la seconde est nécessaire (voy. Milner, ouv. cit., t. I, lett. 8 et 9).

Soit donc que nous interrogions l'autorité, que nous considérions la nature intime de la chose en question, ou que nous examinions la manière d'agir de nos adversaires, la vérité de notre proposition est constante, savoir, que l'Ecriture sainte, dans ce qui tient à la foi et aux mœurs, n'est pas tellement claire qu'elle n'ait pas besoin d'interprète.

Objections.

I. *Obj.* Les pages de l'un et l'autre Testament proclament la clarté de l'Ecriture en ce qui tient à la foi et aux mœurs. Et 1. tout le monde connaît les paroles suivantes de l'Ancien-Testament, Deutér., XXX, 11 : « Le commandement que je » vous donne aujourd'hui n'est ni loin, ni au-dessus de vous. » David, tenant le même langage, Ps. 18, 9, dit : « Le comman- » dement du Seigneur est clair, il illumine les yeux ; » et Ps. 118, 105 : « Votre parole est le flambeau qui éclaire et » dirige mes pas ; » et encore, v. 130 : « La manifestation de » vos entretiens illumine et donne l'intelligence aux petits. » Les paroles qui se lisent, Prov., VI, 23, ont aussi le même sens : « Votre commandement est un flambeau, et votre loi » une lumière. » 2. C'est aussi ce que l'on voit par le Nouveau-Testament, où l'apôtre Pierre dit, II ép. I, 19 : « Nous » avons une instruction prophétique d'une plus haute certi- » tude, à laquelle vous ferez bien de vous arrêter comme à un » flambeau qui brille au milieu d'une nuit ténébreuse. » 3. Et s'il est dit de l'Ecriture qu'elle est obscure dans quelques endroits, elle ne l'est pas absolument et en elle-même, elle ne l'est que relativement ; l'Apôtre déclare qu'il ne faut entendre cela que des mauvaises dispositions de ceux qui la lisent. Paul, II Cor., IV, 3, disant : « Que si notre Evangile est obscur, il » est obscur pour ceux qui périssent, en qui Dieu a aveuglé » les esprits des infidèles de ce siècle, pour que l'illumination

» de l'Evangile de la gloire du Christ ne brille point à leurs » yeux. » Donc :

Rép. *N. A.* Car les passages des Ecritures qu'on nous objecte éliminent cette même clarté des Ecritures que défendent nos adversaires. Il n'est pas, en effet, un seul de ces passages qu'il faille entendre dans le sens de nos adversaires, comme le démontrera clairement la réponse que nous ferons à chacun d'eux.

Rép. 1. *D.* Le commandement dont il s'agit ici n'est pas, Dieu aidant par sa grâce, impossible à observer, *C.* facile ou difficile à connaître, *N.* Car il ne s'agit point ici de l'intelligence, mais bien de l'observation des préceptes divins, comme le prouve clairement l'ensemble du texte (1).

De même, les paroles du Psalmiste et des Proverbes contiennent la recommandation de la loi ou des préceptes divins, *C.* elles nous montrent la clarté de l'Ecriture sainte dans toute son étendue, *N.* J'ajoute que l'on peut dire de l'Ecriture qu'elle est facile et difficile à entendre; elle est facile à entendre quant aux termes ou à l'enveloppe, si je puis ainsi parler, qui expriment ce qui est formellement ordonné ou défendu, *V. G.* lorsqu'il est dit : *Vous ne tuerez pas,* chacun peut bien voir que par là tout homicide injuste et volontaire est interdit, pendant qu'il est difficile d'en pénétrer le sens si on veut examiner tout ce que chaque commandement contient implicitement. Insistant sur l'exemple cité, nous disons : Il n'est pas clair que ce précepte défende, comme il le fait pour l'homicide, la haine, la colère, les querelles, etc., tel que Jésus-Christ l'a dit; ce que n'y voyaient nullement les Juifs (voyez Béc., pass. cit.). A bien plus forte raison doit-on regarder la loi comme difficile à comprendre, puisque cette expression, prise dans toute son étendue, embrasse non-seulement les préceptes moraux, mais encore les préceptes judiciels et cérémoniels, en ce qu'elle était typique et qu'elle renfermait des sens plus profonds. Par ce moyen, on concilie des choses qui de prime abord semblent opposées les unes aux autres. Parfois, en effet, comme le prouvent les passages cités, il est dit

(1) Voy. Bellarmin, de la Parole de Dieu, liv. III, ch. 2, n. 2, 3; Bécan, Manuel de controv., liv. I, art. 1, quest. 4, n. 7 et 8. Le protestant Knapp donne lui-même la même interprétation de ce pass. de saint Paul, Rom., X, 4-11, et de Moïse, Deut., XXX, 11-14; voy. ses *Scripta varii argumenti,* éd. 2, Halle, 1823, p. 552-563.

de la loi *qu'elle est claire, que c'est un flambeau, une lumière,* pendant que d'un autre côté le Prophète demande instamment à Dieu de lui donner *la lumière* et *l'intelligence* pour pouvoir scruter sa loi. Et ces choses s'accordent parfaitement si on dit que la loi, dans la partie matérielle de la lettre, et en tant qu'elle ordonne ou défend expressément quelque chose, est lumière et clarté, et même, qui plus est, qu'elle est claire d'une intelligence tout-à-fait facile, pendant qu'autant qu'elle contient implicitement quelque chose, et par rapport aux divers sens et aux mystères cachés sous la lettre, qu'elle est obscure, et que pour l'entendre on a besoin soit d'une lumière intérieure, soit d'un interprète (1).

Rép. 2. *N.* Certes, le passage de saint Pierre que l'on cite ne prouve pas que les Ecritures soient claires, car il est lui-même obscur, puisque les protestants eux-mêmes, lorsqu'ils veulent en pénétrer le sens, se divisent d'opinions (2). Or, saint Pierre parle non pas de toute l'Ecriture, mais seulement des prophéties qui annonçaient Jésus-Christ, et qui, après son avènement, acquirent une plus grande clarté et une force plus grande, par le fait même que l'événement correspondait à ces mêmes prophéties. Toutefois, même après l'événement, ces prophéties ne devinrent pas tellement claires qu'elles n'eussent pas besoin d'interprétation. On le voit par Jésus-Christ lui-même, qui, Luc, XXIV, 27, les expliqua aux deux disciples qui allaient à Emmaüs, et qui, en outre, ouvrit le sens ou l'esprit aux apôtres pour qu'ils entendissent les Ecritures, ibid., XLV; saint Jean confesse que Pierre et lui *ne connaissaient pas encore les Ecritures,* parce qu'il fallait que

(1) Ce qui prouve que les préceptes du décalogue renferment un sens profond, impénétrable, ce sont ces traités sans nombre que les professeurs de morale ont publiés pour les expliquer, et qui pourtant ne s'accordent point entre eux sur plusieurs points.

(2) C'est à cela que se rapporte le *prélude* sur ce passage, II ép. de Pierre, I, 19-20, de Knapp, et que nous avons cité, et qui est en tête de ses *Scripta varii argumenti,* et par où l'on voit combien le sens de ces paroles est obscur. Et Rosenmuller, dans son commentaire sur ce passage, outre qu'il adopte l'explication de Knapp, qu'il cite, ajoute : « Les prophéties de l'Ancien-Testa-» ment, de l'enseignement des prophètes, sont comparées (par saint Pierre) à » une lampe, parce qu'elles indiquaient, il est vrai, la voie du salut, mais » seulement d'une manière obscure. Ἀυχμηρὸς τόπος, est un *lieu sec, ro-* » *cailleux, désert.* On peut aussi voir dans Pott. plusieurs choses sur ce pass., Comm. gr. sur le Nouv.-Testam. tout entier, édit. Koppian, vol. IX, feuill. 2, Gottingue, 1810, pag. 203 suiv., où il cite les interprétations des autres protestants, qui ne s'accordent pas non plus.

Jésus-Christ ressuscitât d'entre les morts (Jean, XX, 9). C'est même après cet événement que Philippe, adressant à l'eunuque cette question, Act., VIII : « Croyez-vous que vous com» prenez ce que vous lisez ? » il en reçut cette réponse : « Comment le puis-je, si quelqu'un ne me l'explique ? » Et cependant, ne s'agissait-il pas de la prophétie d'Isaïe, où il est question de Jésus-Christ? C'est encore ce que démontrent les paroles qui suivent le passage objecté de saint Pierre, car il poursuit : « Jusqu'à ce que le jour se fasse et que l'étoile du » matin éclaire vos cœurs, sachant que la prophétie de » l'Ecriture ne s'explique pas par la raison particulière. Ce » n'est pas en vertu de l'autorité humaine que parlèrent les » prophètes, mais les saints hommes de Dieu parlèrent par » l'inspiration du Saint-Esprit. » Ceci nous apprend que les prophéties ne sont pas si claires qu'on puisse facilement les comprendre (aussi l'Apôtre les compare-t-il à la faible lueur d'une lampe), comme aussi que ce n'est pas par son propre sens qu'on peut les entendre, mais par le même esprit qui en fut l'auteur (1).

Rép. 3. *Je nie* la supposition, savoir, que l'Apôtre parle des Ecritures dans ce passage; il y traite, en effet, de la foi en Jésus-Christ, qu'il exprime sous le nom d'*évangile* ou de prédication évangélique. Et ce que l'Apôtre se propose ici, c'est de dire pourquoi les Juifs, emportés par leurs préjugés, ne crurent point en Jésus-Christ, quoique les anciennes prophéties se fussent accomplies en lui, et que tant de miracles eussent été faits pour confirmer sa mission divine (2).

(1) Voy. Pott., pass. cit., p. 206, et Knapp, pass. aussi cit., qui traitent longuement cette question.

(2) Voy. Estius, comm. sur ce passage; il écrit en faveur de notre thèse ce qui suit : « L'Apôtre ne pense pas que l'Ecriture est obscure pour les seuls in» fidèles et les réprouvés, et que pour les fidèles elle est claire, de même que » pour les élus; c'est-à-dire qu'elle est d'intelligence facile, ce que certains » hérétiques se sont efforcés d'enseigner d'après ce passage. Car il ne s'agit ici » ni de l'interprétation ni de l'intelligence des Ecritures, mais bien de la pré» dication publique de l'Evangile; les réprouvés ne le reçoivent pas, les élus » le reçoivent; ou si quelques réprouvés le reçoivent, ils ne le reçoivent pas » comme il faut, parce qu'ils n'y acquiescent pas en faisant ce qu'il prescrit; » ou si parfois ils le reçoivent ainsi, ils ne persévèrent pas. C'est pourquoi le » sens est : Si l'Evangile que nous prêchons est encore voilé pour quelques» uns, il est au moins voilé et caché pour ceux qui périssent, c'est-à dire les » réprouvés; comme s'il disait : Notre ministère, non plus que notre intention, » n'est pas déçu, car c'est pour les élus et non pour les réprouvés que nous » prêchons. » Et la plupart des critiques protestants ne s'écartent pas de cette

II. *Obj*. Telle ne fut pas la pensée des Pères, car ils exaltent la lucidité merveilleuse de la sainte Ecriture. 1. Saint Jean Chrysostôme et saint Augustin en sont des exemples. Le premier, dans sa 3e hom., sur Lazare, établissant une comparaison entre les écrits des philosophes et les écrits des prophètes et des apôtres, s'exprime ainsi : « Les apôtres et les prophètes » firent tout le contraire ; ce qu'ils nous ont transmis est clair » et manifeste ; ils nous l'ont exposé, comme les docteurs » communs de l'univers, de sorte que chacun peut apprendre » par lui-même ce qu'ils disent, par la lecture seule (1); » et encore, hom. 3, sur la II ép. Thess. : « Car, dit-il, qu'avons-» nous besoin d'instruction? Tout ce que contiennent les » divines Ecritures est clair et facile; tout ce qui est nécessaire » est manifeste. Mais comme vous êtes disposés à entendre » avec plaisir, il s'ensuit que vous demandez même cela (2). » Quant au dernier, liv. II, *de la Doctrine chrét.* : « Ces diffi-» cultés, dit-il, ne présentent presque rien que l'on ne trouve » très-clairement exprimé ailleurs. » C'est ce que les autres Pères ont confirmé par leur exemple, en prouvant leurs opinions par l'Ecriture. 2. On ne peut pas, en effet, prouver ce qui est plus connu par ce qui l'est moins ; donc, comme les Pères prouvèrent leurs assertions par les Ecritures, il en résulte que, dans leur pensée, les Ecritures sont encore plus claires que leurs commentaires (3). 3. Certes, à quoi bon Dieu aurait-il donné une Ecriture obscure aux hommes, si ce n'est pour jeter et alimenter parmi eux des discordes sans fin? Donc :

Rép. N. A. Car nous avons fait connaître plus haut la pensée unanime des Pères. Quant à la première preuve, *D. Dans la matière* qu'ils exposaient, *C.* absolument et comme le veulent nos adversaires, *N.* C'est pourquoi saint Jean Chrysostôme exalte, dans le premier texte, la clarté des apôtres et des prophètes, parce que, dans la composition de leurs écrits, ils employèrent un style simple et naturel, et se montrèrent tout-à-fait étrangers à ce langage pompeux qu'affectaient les

interprétation, comme on peut le voir dans les Critiques sacrés, tom. VII, col. 1263 suiv.

(1) N. 3, édit. Bénéd., t. I, pag. 739.

(2) N. 4, ibid., t. XI, p. 528.

(3) Tel Luther, dans Bellarmin, pass. cit., c. 2, n. 2.

philosophes pour exposer leurs opinions (1); mais il ne parle nullement de la profondeur de la doctrine et des pensées contenues dans les Ecritures, que le saint docteur admire et exalte lui-même. Car, sans nous arrêter à d'autres passages, hom. 41, sur saint Jean, il écrit ce qui suit : « Il n'a point dit (le Christ) : *Lisez les Ecritures,* mais : *Scrutez les Ecritures*, parce que » ce qu'il y est dit de lui-même a besoin d'être recherché » avec soin. Car ces choses étaient couvertes, pour les anciens, » comme d'une ombre épaisse. Il ordonne donc de les scruter » avec soin, pour pouvoir y trouver ce qu'elles recèlent dans » leur profondeur ; ces choses ne sont pas à la superficie, ni » ne se laissent voir au premier aspect ; c'est comme un trésor » qui y est profondément enfoui (2). » Et dans l'autre texte, pour secouer l'espèce de torpeur dont les fidèles étaient atteints dans l'explication des Ecritures, objectant leur obscurité, il use d'une espèce d'amplification, et affirme qu'elles contiennent un grand nombre de choses claires, telles que les histoires, ainsi qu'il l'ajoute, ibid. Au reste, saint Jean Chrysostôme accorde, soit dans l'homélie citée de Lazare, que les Ecritures contiennent des choses obscures, soit ailleurs, où il fait connaître les causes pour lesquelles Dieu a voulu qu'elles fussent obscures (3).

Saint Augustin, dans les paroles qu'on nous objecte, a voulu dire que les prophéties qui étaient obscures avant l'événement sont devenues claires à la suite de l'événement, expliquant de la même manière que les allusions du Nouveau-Testament se trouvent dans les textes et les histoires de l'Ancien-Testament, et réciproquement que les figures que contenait l'Ancien-Testament se sont accomplies dans le Nouveau. C'est ce à quoi se rapportent les formules employées par les évangélistes : *Pour que s'accomplît ce qui a été dit; pour que les Ecritures s'accomplissent* (4). Que telle ait été la

(1) On le voit par le contexte ; il avait dit immédiatement avant les paroles objectées : « Puisque ceux qui sont éloignés du Christ, les beaux diseurs, » les rhéteurs, les écrivains, ceux qui ne cherchent point ce qu'il y a de » commun, mais qui visent à se faire admirer, quand même ils diraient des » choses utiles, elles sont néanmoins enveloppées d'une espèce de nuage et » d'une obscurité qui leur est ordinaire. Pendant que les apôtres, etc. »

(2) N. 1, ibid., t. VIII, p. 243.

(3) Voy. hom. 32, sur la Genèse, n. 1; hom. 15, hom. 14, sur saint Jean, n. 1 et ailleurs.

(4) Voy. Bellarm., liv. III, de la Parole de Dieu, c. 2, n. 14 et suiv.

pensée du saint docteur, on le voit clairement par les passages fort connus, où il confesse que l'on trouve dans l'Ecriture une obscurité profonde. Il nous suffira de citer ce qu'il écrit dans le livre *de la Doctrine chrétienne*, c. 6, que l'on nous objecte : « Mais pour un grand nombre, dit-il, qui lisent sans réflexion, » ils se laissent tromper par des obscurités et des ambiguïtés » nombreuses, prenant une chose pour une autre, et ils ne » trouvent point dans certains passages ce qu'ils soupçonnent » faussement y être, tant certaines expressions sont enve- » loppées d'épaisses ténèbres. » Et il dit de lui-même, quoiqu'il eût étudié les Ecritures depuis longtemps, « qu'il y a » dans les Ecritures beaucoup plus de choses qu'il ignore » qu'il y en a qu'il sait (1). »

Et maintenant nous ajouterons, d'après la distinction que nous avons faite, que, bien que parfois les Pères, pour engager les fidèles à lire les saintes Ecritures, en aient exalté la clarté pour plusieurs de leurs parties, ils ne l'ont cependant jamais fait dans le sens de nos adversaires. Les protestants ne veulent en effet la lucidité des Ecritures que pour exclure tout interprète dogmatique et juridique, puisque chaque fidèle, dans leur système, doit en les lisant, en les interprétant, se former lui-même sa foi ou les divers articles de sa foi, pendant que les Pères, eux, mettent toujours en avant le principe d'autorité, et recommandent sans cesse aux fidèles de se soumettre à l'explication qu'en donne l'Eglise catholique (2).

Rép. 2. *D.* On ne peut pas prouver ce qui est mieux connu par ce qui l'est moins, s'il s'agit du *plus* ou *moins* de connaissance dans le même ordre de choses, *C.* dans un ordre différent, *N.* Or, l'Ecriture est d'une plus grande notoriété que les commentaires des Pères, de cette notoriété qu'on appelle *de certitude*, puisque ce que contient l'Ecriture est d'une notoriété telle qu'il ne peut pas y avoir d'erreur, pendant que ce qui se lit dans les écrits des Pères ne jouit pas

(1) Lett. 56, à Janvier, c. 21, n. 38. C'est à cela qu'ont trait les quatre liv. de la Doctrine chrétienne écrits par saint Augustin; c'est-à-dire qu'il se propose d'expliquer les difficultés qu'il y a à entendre les Ecritures, et à donner les règles pour bien les comprendre, ce qu'il fait surtout liv. III, où il expose les sept règles de Tichonius.

(2) Entre autres saint Augustin, liv. I, des Mœurs de l'Eglise, ch. 1. « Car » quel est, dit-il, l'homme un peu sensé qui ne comprend pas qu'il faut de- » mander l'interprétation des Ecritures à ceux qui font profession de les en- » seigner? » Or, il parle des pasteurs de l'Eglise.

de la même certitude. Pendant que les écrits des Pères jouissent d'une notoriété supérieure à l'Ecriture, consistant dans la *clarté* des termes et des pensées qu'ils emploient pour expliquer les paroles obscures de cette même Ecriture. Ainsi tombe le sophisme de *Mégalandre,* comme les protestants se plaisent à appeler leur Luther.

Rép. 3. *D.* Si Dieu n'avait pas donné aux hommes un interprète légitime, infaillible et toujours vivant, *C.* s'il le leur a donné, *N.* C'est pourquoi ces hommes sont superbes et orgueilleux, qui se font un instrument de ruine et de mort de ce que Dieu leur avait donné pour les faire vivre et les sauver. On peut bien appliquer ce que Siméon dit de Jésus-Christ à l'Ecriture sainte : « Voici qu'il sera la ruine et la résurrection » de plusieurs (Luc, II, 34). » Car l'Ecriture est la résurrection et la vie pour les enfants qui obéissent à leur mère, savoir, à l'Eglise; elle est, par contre, la ruine et la mort de tous ceux qui se révoltent et s'opiniâtrent à dire que tout est clair dans les Ecritures, et par suite qu'ils se suffisent à eux-mêmes, et qui rejettent tout enseignement leur venant de l'Eglise (1).

PROPOSITION II.

L'interprétation dogmatique de l'Ecriture appartient à l'Eglise seule.

L'interprétation dogmatique des Ecritures, d'après ce que nous avons dit, comprend dans sa notion non-seulement l'objet dogmatique, savoir, ce qui tient à la foi et aux mœurs, mais elle comprend encore l'autorité de la part de celui qui la donne, de sorte que, d'après son idée pleine, l'interprétation dogmatique est aussi *juridique;* car celui qui la propose doit pouvoir contraindre les fidèles à y soumettre leur intellect et à lui donner leur assentiment. Or, il est facile d'établir par une foule de preuves que l'Eglise seule peut donner une telle interprétation. Et 1. on le prouve par la nature même de la chose dont il s'agit; en effet, la nature de cette interprétation exige que celui qui la donne puisse juger d'une manière

(1) Voy. Spedalieri, Analyse de l'examen critique de Nicolas Fréret, c. 11, art. 4, où il démontre invinciblement, en résolvant cette objection des incrédules, que la révélation emporte nécessairement l'idée d'un tribunal vivant qui l'explique. Voy. en outre Bonfrère et Serarius, pass. cit., qui assignent, d'après la doctrine des Pères, plusieurs raisons de l'obscurité des Ecritures, d'après la volonté de Dieu.

certaine et infaillible du véritable sens des Ecritures, et contraindre par conséquent tous les hommes à admettre son jugement. C'est-à-dire qu'il faut ces deux choses, *l'infaillibilité* et *l'autorité;* et là où manque l'une de ces deux conditions, il ne peut y avoir d'interprétation dogmatique. Retranchez l'infaillibilité dans la recherche du véritable sens dogmatique des Ecritures, le droit de donner une telle interprétation dogmatique disparaît par le fait même qu'elle peut être fausse et qu'elle ne peut s'appuyer que sur une plus ou moins grande probabilité ou vraisemblance. Retranchez l'autorité, et il ne sera plus possible de contraindre qui que ce soit à l'admettre. Or, que l'Eglise seule jouisse de ces deux traditions, ce que nous avons établi dans la première partie de ce traité (1) le démontre clairement, et nous le tenons ici pour démontré; donc, concluons-nous, il est évident, par la nature même de la chose dont il est ici question, que l'Eglise seule peut interpréter dogmatiquement l'Ecriture.

2. C'est encore ce que prouve la mission que Jésus-Christ a conférée à l'Eglise. Jésus-Christ, en effet, n'a pas seulement confié à l'Eglise le ministère de la prédication évangélique et le soin d'enseigner les nations, mais il lui a en outre conféré la magistrature sans fin, infaillible et perpétuelle de l'enseignement, pour conserver pur et intact, parmi les fidèles, le dépôt de la doctrine ou de la révélation qu'il lui a confié. C'est pour cela qu'il lui a promis de l'aider et *de l'assister;* et qu'il l'a enrichie des dons que nous avons revendiqués pour elle en son lieu (2). Donc il lui a confié, par le fait même, l'interprétation dogmatique de l'Ecriture; car, avant que la doctrine de Jésus-Christ ne fût consignée dans les livres, l'Eglise a possédait, en jouissait dans toute son étendue, et en avait l'intelligence exacte; par conséquent, quand on l'eut publiée et consignée en partie dans les livres, elle en retint et en conserva l'intelligence exacte, le véritable sens. Aussi, s'il s'élève quelque discussion sur le sens d'un passage de l'Ecriture, n'appartient-il qu'à l'Eglise seule, en vertu de sa mission, d'en donner l'interprétation dogmatique.

3. Cette vérité découle encore de la nécessité d'apaiser et de trancher les difficultés qui peuvent s'élever sur le vrai sens

(1) Part. I, sect. 1, c. 4, art. 2, prop. 1, et art. 3.

(2) Soit pass. cit., soit Traité de la vraie religion, part. II, prop. 3.

des Ecritures. Car l'Ecriture, d'après la proposition précédente, est obscure et présente souvent plusieurs sens, même en ce qui tient à la foi et aux mœurs; il faut par conséquent un interprète infaillible et jouissant de l'autorité voulue pour pouvoir trancher ces controverses et en indiquer le sens légitime et véritable. Car autrement les controverses seraient sans fin, et l'esprit des fidèles ne pourrait pas se fixer sur le sens véritable de l'Ecriture, d'où dépend la vérité des dogmes de la foi comme des œuvres. Car est-ce que, pour prouver plus clairement cette vérité par un exemple, le sens de ces paroles de Jésus-Christ : *Ceci est mon corps,* ne dépend pas de la croyance à sa présence dans l'eucharistie, ou seulement de la croyance qu'elle n'en est que la figure? Est-ce que, du véritable sens des paroles de saint Jacques : *Quelqu'un est-il malade parmi vous,* ne dépend pas la croyance au sacrement ou à une simple cérémonie? Ainsi donc, comme l'Eglise seule jouit de l'une et l'autre de ces conditions, savoir, de l'infaillibilité et de l'autorité, il s'ensuit évidemment que seule elle peut donner légitimement une interprétation dogmatique des Ecritures.

4. C'est enfin ce que prouve aussi la pratique constante de l'Eglise. Car aussitôt qu'il s'est élevé quelque controverse sur le sens réel de l'Ecriture, pourtant d'une manière quelconque atteinte au dépôt de la foi, aussitôt l'Eglise a présenté son interprétation pour trancher la difficulté. C'est ce qu'elle fit contre les docètes, qui entendaient ce que l'Ecriture dit de la véritable incarnation du Verbe dans la chair, de sa passion et de sa résurrection, d'une incarnation fictive, de l'ombre et de l'apparence de la chair, d'une mort et d'une résurrection apparente, mettant de toute part en mouvement les foules; pendant que l'Eglise, elle, en a dit le véritable sens et a frappé ces novateurs d'anathème. C'est aussi ce qu'elle a fait à l'égard des cérinthiens, qui altéraient le véritable sens des passages de l'Ecriture, où il est parlé de la divinité véritable du Christ. Elle en a aussi agi de même à l'égard des gnostiques, des manichéens, des sabelliens, des ariens et de tous les novateurs qui ont suivi. C'est pourquoi, à moins que nous ne voulions affirmer ou que l'Eglise s'est arrogé un pouvoir qu'elle n'avait pas, ou qu'au temps de Luther et des autres protestants elle l'a complètement perdu, nous devons avouer que de fait et par l'usage qu'elle en a toujours fait, l'Eglise a prouvé que seule elle peut donner une interprétation dogmatique des Ecritures.

Nous ne saurions toutefois passer ici sous silence une remarque bien digne d'attention, tirée de la manière d'agir des novateurs en tout temps, et qui confirme admirablement notre assertion. C'est que toutes les fois qu'il s'est agi ou des hérétiques qui leur étaient antérieurs, ou d'hérésies opposées à la leur, les novateurs ont volontiers admis que l'Eglise était la légitime interprète des Ecritures, et ils ne récusèrent son autorité que quand elle s'opposa à leurs erreurs ou qu'elle combattit leur interprétation particulière. Aussi, *V. G.* les ariens tinrent pour parfaitement exact le jugement que l'Eglise porta contre les interprétations antérieures des gnostiques et des sabelliens; les nestoriens embrassèrent de cœur la sentence de l'Eglise contre les ariens; les pélagiens ratifièrent tout ce que l'Eglise avait fait contre les nestoriens et les eutychiens; les protestants enfin ont avoué que l'Eglise avait opposé le sens véritable de l'Ecriture à l'interprétation arbitraire de tous ces hérétiques, et ils ont admis, sur l'autorité de l'Eglise, les dogmes de la trinité, de l'incarnation, de la nécessité de la grâce, et autres semblables.

Mais comme les ariens, les nestoriens, les pélagiens nièrent que l'Eglise, chacun pour ce qui leur plaisait, fût légitime interprète dogmatique, les protestants en agirent absolument de la même manière à son égard, lorsqu'ils virent qu'elle condamnait leurs interprétations particulières sur la justification, le purgatoire, et autres semblables questions; ils se mirent à crier dès lors que l'Eglise n'est pas l'interprète légitime des Ecritures, et ils lui substituèrent l'esprit privé de chaque individu, la lumière intérieure de l'Esprit-Saint, l'Ecriture elle-même, et que sais-je encore? Nous concluons enfin, de cette manière d'agir des hérétiques, qu'au moment même où ils soutenaient qu'il n'appartient point à l'Eglise seule de donner une interprétation dogmatique de l'Ecriture sainte, ils lui reconnurent ou tacitement ou expressément cette prérogative. Mais cela toujours pour les autres, et jamais pour eux; voilà comment les novateurs sont toujours d'accord avec eux-mêmes (1)!

(1) Moehler développe admirablement cet argument dans sa Symbolique, édit. cit., t. II, v. 39, p. 49. Entre autres choses il ajoute cette observation: « Les siècles disparurent et les sectes avec eux. De nouveaux temps virent » naître de nouvelles hérésies; mais toutes érigèrent le même principe fon- » damental, savoir, que l'Ecriture est la seule source de la vérité chrétienne.

Objections.

Obj. 1. On trouve plusieurs textes dans l'Ecriture qui excluent l'enseignement magistral et l'interprétation de l'Eglise. Ainsi, Matth., XXIII, 8, Jésus tient à ses disciples ce langage : « Pour vous, ne souffrez pas qu'on vous appelle maîtres, car » vous n'avez qu'un seul maître... Qu'on ne vous appelle pas » maîtres, parce que vous n'avez qu'un seul maître, qui est » Jésus-Christ; » et saint Jean, V, 34 : « Moi, je ne reçois pas » le témoignage des hommes; » et ibid., VII, 17 : « Si quel- » qu'un veut faire sa volonté, il connaîtra si sa doctrine est » de lui ou de Dieu; » et encore, ibid., X, 27 : « Mes brebis » entendent ma voix..... et elles me suivent. » Aussi nous voyons aux Actes, XVI, 2, que ceux qui habitaient à Béroée « interrogeaient chaque jour les Ecritures, pour voir s'il en » était ainsi, » savoir, comme leur prêchait Paul. Mais comment accorder ces passages, et autres semblables, avec le dogme de l'autorité suprême de l'Eglise dans l'interprétation des Ecritures? 2. Ajoutez à cela que, dans l'hypothèse des catholiques, l'Eglise serait au-dessus de l'Ecriture; 3. et quand les fidèles feraient un acte de foi, ils s'appuieraient sur la parole de l'homme et non sur celle de Dieu, bien que l'Apôtre enseigne que nous sommes édifiés « sur le fondement des » apôtres et des prophètes (Eph., II, 20). » La pure parole de Dieu ne serait plus notre règle. 4. La parole de Dieu tirerait sa force et sa puissance de la parole de l'homme; toutes choses absurdes. Donc :

Rép. 1. Ou *je nie*, ou *je distingue* : D'après l'interprétation privée des protestants, *C.* par eux-mêmes, *N.* Les protestants commencent en effet, tout comme les autres hérétiques, par donner aux témoignages des Ecritures le sens qui leur sourit le plus; ils s'en servent, selon l'interprétation gratuite qu'ils en ont faite, contre les catholiques. Les interprétations des

» la seule règle de foi. Ce dogme commun à tous les sectaires, le même chez » les gnostiques du deuxième siècle et les vaudois du douzième, par les ariens » comme par les nestoriens, ce dogme enfanta les doctrines les plus contra- » dictoires. Qu'y a-t-il, en effet, de plus opposé que le gnosticisme et le péla- » gianisme, que le sabellianisme et l'arianisme? Or, la seule considération » que ce principe, toujours un, sans cesse le même, a sanctionné toutes les » croyances, tous les égarements, toutes les monstruosités, cette seule con- » sidération, disons-nous, devait faire voir qu'il recèle quelque profonde » erreur, qu'il creuse un abîme immense entre l'Ecriture et l'individu. »

protestants doivent toujours pécher par là. Au reste, pas un seul des témoignages ou textes cités ne combat en quoi que ce soit la doctrine catholique; car si on en excepte celui qui est tiré des Actes des apôtres, il n'est aucunement fait mention dans les autres des Ecritures ou de leur interprétation, comme le prouve même un léger examen de chacun de ces passages.

Jésus-Christ, en effet, Matth., XXIII, comme le démontre l'ensemble du texte, ne repousse loin de ses disciples que la dénomination ambitieuse de maître, qu'affectaient les pharisiens qu'il condamne ici, autrement il n'aurait pas dit : « Celui qui vous écoute m'écoute... Allez, enseignez (Luc, X, » 16; Matth., XXVIII, 19). »

Jean, V, Jésus-Christ confesse qu'il n'a pas besoin du témoignage de Jean-Baptiste pour prouver la divinité de sa mission, que son Père avait fait connaître par tant de prodiges (1).

Jean, VII, Jésus-Christ parle encore de sa mission divine et de la céleste origine de sa doctrine, et il provoque ses auditeurs à en faire l'expérience en faisant la volonté de Dieu, par où ils pourront voir que la doctrine qu'il leur propose est divine, et non pas arbitraire, et accomplie par l'œuvre de l'homme (2). Or, qu'y a-t-il là de commun avec l'interprétation de l'Ecriture!

Jean, X, Jésus-Christ indique ici que ses brebis sont dociles, savoir, qu'elles lui obéissent, et que, passant devant elles en qualité de pasteur, elles le suivent, reconnaissant le Messie dans sa personne (3). Or, les exégètes protestants de ces derniers temps ont ainsi expliqué ces passages; ce qui prouve qu'ils renoncent aux interprétations par lesquelles leurs devanciers s'efforçaient d'exclure l'interprétation dogmatique

(1) Voyez Maldonat, sur ce passage. Mais il n'est pas hors de propos d'y joindre un interprète protestant, savoir, Kuinoël, qui explique ainsi les paroles objectées : « Je n'ai point dit cela par le désir de cet honneur que procure la » louange humaine. *Je ne me laisse capter par aucun témoignage humain,* ni » par le *témoignage* de Jean, que vous repoussez, *mais j'ai dit cela;* j'ai fait » mention du témoignage de Jean, *pour que vous le conserviez;* je ne recherche » point la recommandation des hommes. » Quoi qu'il en soit de cette froide interprétation, pour ce qui nous concerne, on voit que les paroles de Jésus-Christ n'ont aucun rapport avec l'interprétation des Ecritures.

(2) Voy. auteurs cités. Voici comment Kuinoël explique le passage objecté : « Jésus avait affirmé (v. 16) que sa doctrine était divine. Il en donne deux » preuves : l'une *interne,* tirée du caractère et de l'excellence de cette même » doctrine; (v. 17) l'autre *externe,* tirée de sa manière d'agir, par laquelle il » enseigne qu'il a en vue la gloire de Dieu et non la sienne. »

(3) Telle est pareillement l'explication de Kuinoël. Rosenmuller la suit.

de l'Eglise pour lui substituer le sens privé ou l'interprétation particulière.

Or, les habitants de Béroée (aujourd'hui Alep), dont il est question dans les Actes des apôtres, n'étaient point encore fidèles lorsqu'ils scrutaient les Ecritures, et lorsqu'ils les scrutaient, ce n'était point pour y chercher tel ou tel sens controversé, mais bien pour examiner les motifs de crédibilité pour qu'ils professassent la religion chrétienne. Car, comme l'Apôtre, entre autres motifs de crédibilité, leur proposait celui qui découle de l'accomplissement des prophéties en Jésus-Christ, ils interrogeaient les Ecritures pour s'assurer qu'*il en était bien ainsi*. Or, en ceci ils étaient dignes d'éloges.

On voit, par ce simple spécimen, à combien de contorsions et de subtilités l'Ecriture est soumise si on l'abandonne à l'arbitraire de chaque particulier, et comment on peut accorder, soit les passages objectés, soit autres passages semblables, avec la thèse que nous soutenons, puisqu'ils ne la combattent pas le moins du monde.

Rép. 2. *N.* L'Eglise n'est pas plus au-dessus de l'Ecriture, lorsqu'elle en donne une interprétation authentique et juridique dogmatique, que le juge n'est au-dessus de la loi lorsqu'il en déclare authentiquement et juridiquement le sens dans les cas qui se présentent, pour terminer le procès dont il est question. Car souvent, ainsi que nous l'avons vu, l'Ecriture est obscure; il peut par conséquent très-facilement se faire que nous nous trompions sur son véritable sens, surtout dans les matières de la foi, de manière à substituer ainsi notre sens privé et subjectif, ou la conception de notre esprit humain, à l'autorité divine. C'est pourquoi, de peur que nous ne soyons induits en erreur dans une affaire de cette importance, l'Eglise, à laquelle Jésus-Christ a accordé l'infaillibilité, nous en donne l'interprétation dogmatique; d'où il résulte que nous suivons la pure parole de Dieu, et que nous lui obéissons en ce qui dépend d'elle dans la profession des dogmes. Ce qui fait aussi que l'Eglise, par l'interprétation dogmatique, est, il est vrai, au-dessus de quelque interprétation privée que ce soit de chacun de nous, et où nous pouvons nous jeter et tomber dans l'erreur, sans que néanmoins elle soit en rien au-dessus de la parole de Dieu, ce qui est étrange et absurde. Et pourtant les protestants proposent encore sérieusement une telle objection!

Rép. 3. *N.* D'après ce qui vient d'être dit, il s'ensuit bien plutôt que les protestants s'appuient véritablement, en défendant leur système, sur la parole des hommes, alors qu'ils pensent professer quelque dogme de foi appuyés uniquement sur une interprétation privée et faillible. Car, comme il est facile de substituer l'élément humain à l'élément divin, lorsqu'ils pensent croire d'après l'autorité divine, ils ne croient réellement que sur l'autorité humaine. Les catholiques, eux, sont tout-à-fait à l'abri de ce danger, et ils ont la certitude d'être fondés « sur le fondement des apôtres » et des prophètes, » pendant que les protestants sont en droit de craindre, eux, de n'être fondés que sur le fondement de Luther, de Calvin, de Zwingle, de Socin, de Wesley et autres hommes de même trempe, qui se sont chargés de conduire des aveugles.

Rép. 4. *Je le nie également.* Pour nous, nous tirons notre force de la parole même de Dieu; nous sommes très-sûrs d'en connaître le sens véritable par l'interprétation dogmatique de l'Eglise. Car l'Eglise exerce toujours et uniquement pour nous son droit infaillible d'enseignement. L'Ecriture, en tant que parole de Dieu, ne peut pas acquérir une autorité intrinsèque supérieure, puisqu'elle tient d'elle-même toute son autorité; mais il n'en est pas de même par rapport à nous, qui avons besoin d'une règle prochaine, certaine et infaillible, pour savoir quelles sont les Ecritures qui contiennent la parole de Dieu, et quel en est le sens vrai et naturel. Or, c'est ce que fait l'Eglise, que Dieu en a constitué la gardienne et l'interprète, pour que nous ne tombions point dans l'erreur.

PROPOSITION III.

Les protestants, l'autorité de l'Eglise mise de côté, ne peuvent jamais être certains de l'interprétation dogmatique de l'Ecriture.

Cette proposition découle comme de source, et de la notion que nous avons donnée de l'interprétation dogmatique, et des questions traitées dans la proposition précédente.

Si, en effet, l'interprétation dogmatique des Ecritures n'a pas seulement pour objet une vérité quelconque touchant à la foi et aux mœurs, mais si elle emporte encore avec elle l'idée d'une autorité juridique et infaillible excluant toute espèce de

doute et ayant la force de contraindre ceux à qui elle est proposée de lui donner leur assentiment, comme l'Eglise seule peut revendiquer une telle autorité, on en conclut justement que les protestants qui rejettent l'autorité de l'Eglise ne peuvent pas être certains de l'interprétation dogmatique des Ecritures.

Or, que nul autre que l'Eglise ne puisse s'attribuer cette autorité juridique et infaillible qui l'amène, lui et les autres, à donner leur assentiment d'une manière certaine à l'interprétation privée, c'est ce qu'il est facile de prouver en examinant soit la nature même de la chose, soit chacun des systèmes imaginés par les protestants en particulier, soit enfin en considérant la manière même dont nos adversaires se sont toujours conduits sur ce point.

Et d'abord, il est évident que personne ne peut s'arroger pour lui ce qu'il refuse à l'Eglise; car si l'Eglise universelle peut se tromper sur le sens véritable des Ecritures en les interprétant, certes, celui qui n'a pas encore entièrement perdu la raison doit avouer qu'un simple particulier, quel qu'il soit, peut bien à plus forte raison se tromper. On doit en dire autant de l'autorité; car si l'Eglise elle-même ne peut exercer sur quelqu'un une autorité juridique suffisante pour l'obliger à adopter l'interprétation dogmatique qu'elle donne, à bien plus forte raison un simple membre de cette même Eglise ne pourra-t-il pas exercer cette autorité. Aussi Rousseau réfutait-il ainsi les pasteurs réunis de Genève : « Qu'on me prouve » que je dois soumettre ma raison à une autorité quelconque » (en matière de foi), et dès demain je me fais catholique (1). » C'est aussi ce que nous dit le sens commun. Que si personne ne peut s'arroger l'infaillibilité et l'autorité, il s'ensuit que personne ne peut s'assurer d'une manière certaine d'une interprétation dogmatique des Ecritures, de manière à se mettre, lui et les autres, au-dessus de toute espèce de doute à cet égard; l'esprit est même, qui plus est, dans l'impossibilité d'imaginer et de concevoir l'interprétation dogmatique.

Ceci découle tout aussi clairement de l'examen sérieux des divers systèmes sur l'interprétation dogmatique imaginée par les protestants. Ces systèmes sont en effet, comme nous l'avons

(1) Voici ses paroles : « Qu'on me prouve que je dois soumettre ma raison » à une autorité quelconque, et dès demain je suis catholique. » Aut. et opusc. cit., le Ministre, etc., p. 81.

vu, ou l'Ecriture elle-même, ou le seul esprit privé, ou, selon leur langage favori actuel, la raison individuelle, ou l'esprit privé éclairé intérieurement par l'Esprit-Saint instruisant individuellement chaque homme, et qui, par suite, le rend certain du véritable sens de l'Ecriture, indépendemment de la définition de l'Eglise, ou même contre cette définition. Tels sont ces divers systèmes auxquels on peut ramener les autres, si toutefois il y en a d'autres.

Or, que l'Ecriture ne puisse pas être son propre interprète, ce qui le prouve, 1. c'est qu'elle n'a pas vie, et que, par conséquent, elle ne peut pas donner son avis s'il s'élève quelque controverse sur son interprétation véritable. Ce qui le prouve, 2. c'est que toutes les controverses roulent précisément sur son sens, puisque tous les hérétiques sans exception en ont appelé à l'Ecriture, qui, disaient-ils sans crainte, leur était favorable (1). Certes, les luthériens, les anabaptistes, les calvinistes, les zwingliens, tous, sans exception, prirent pour juge de leurs controverses l'Ecriture seule, et chacune de ces sectes produisait des textes qui lui paraissaient très-clairs pour établir ses erreurs propres. Cependant ils ne furent jamais d'accord avec eux-mêmes sur les principaux articles de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, du baptême, de la justification, de la prédestination, et plusieurs autres, pendant que ces sectes conservèrent quelque doctrine positive (2). Et ce que nous venons de dire de ces sectes, on peut aussi le dire des sectes qui les précédèrent, tout comme des

(1) Saint Augustin disait déjà justement de son temps, des hérétiques, lett. 120 à Consentius, n. 13 : « Car tous les hérétiques qui en reçoivent l'autorité (des » Ecritures), s'imaginent les suivre, et ils suivent bien plutôt leurs erreurs ; » et ce n'est pas pour les mépriser qu'ils sont hérétiques, mais bien parce qu'ils » ne les comprennent pas ; » et plus clairement encore, Gen. litt., c. 9, n. 18: « Tous les hérétiques, dit-il, lisent les Ecritures catholiques ; et ils ne sont » hérétiques que parce qu'ils n'en ont pas l'intelligence véritable, soutenant » opiniâtrément leurs opinions erronées contre la vérité. » Et l'ancien auteur anonyme cité par Th. Moore : « Ils ne parlent, écrit-il, que de l'Ecriture » seule ; mais dès qu'on en vient à l'Ecriture, vous savez comment ils la lisent. » Les paroles en sont fort claires ; les évangélistes disent tous la même chose ; » pourtant ils pervertissent tout, ils ramènent tout à leur hérésie ; » p. 78, 79.

(2) J'ai dit : *Tant que ces sectes retinrent quelque doctrine positive*, car il est aujourd'hui démontré que le désespoir négatif seul est leur partage, et il consiste dans la répulsion de la doctrine catholique ; et de là est résulté cette alliance au moins extérieure de toutes les sectes dites *protestantes* contre l'Eglise catholique ; c'est en cela que consiste leur force, c'est-à-dire dans la négation et la répulsion de la foi ; pour le reste, chacun suit en paix son *opinion*, car il n'est dès lors plus question de *la foi*.

lambeaux sans nombre, si je puis ainsi dire, du protestantisme, puisqu'ils agirent tous et en tout temps de la même manière. Si donc il est absurde d'établir pour interprète et pour juge ce qui est sans cesse cause de nouvelles dissensions, il est par conséquent absurde de dire que l'Ecriture seule peut être son interprète et le juge des controverses qu'elle occasionne. Ce qui le prouve enfin, 3. sans en chercher d'autres preuves, c'est l'analogie qui existe entre la religion et le gouvernement politique. Celui, en effet, qui dans le gouvernement politique, lorsqu'il s'élève une discussion, prétendrait que la loi seule ou le code est interprète et juge, et qui, par suite, refuserait de se soumettre à la sentence des magistrats, serait, d'un avis commun, considéré comme un fou et un insensé. Or, telle est aussi la sottise et la stupidité des protestants, qui tiennent pour seul et unique interprète de l'Ecriture l'Ecriture elle-même, et qui la proclament juge des controverses sur la foi (1).

Le système du sens privé ou de la raison individuelle n'est pas aussi heureux que celui que nous venons de discuter. En effet, non-seulement l'interprétation qui ne part que du sens privé ou de la raison individuelle ne peut pas être dogmatique, parce qu'il manque de l'infaillibilité intrinsèque et de l'autorité nécessaire, mais, en outre, 1. il scinde la religion, puisque presque tous les hommes verront, suivant qu'ils seront affectés subjectivement, d'une manière différente, la même chose, et qu'ils en jugeront diversement; ce qui fait qu'il y aura nécessairement autant de sentiments que d'hommes (2); 2. il

(1) Voy. Bécan, Manuel de controverse, liv. I, c. 5. Si quelqu'un demandait à Luther pourquoi, bien qu'il fût moine et astreint à la continence, il épousa la religieuse Catherine Bohra, il répondrait, comme il le fait réellement, parce qu'il est écrit, Gen., II, 18 : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul. » Si quelqu'un eût demandé au conseil anglais des anciens (au parlement ou conseil) pourquoi il sanctionna le divorce de Henri VIII, il aurait répondu parce qu'il est écrit, I Rois, I, 5 : « Parce qu'il aimait Anne (Boleyn); » et ainsi des autres.

(2) Nous avons vu un peu plus haut que Mosheim, dont nous avons cité les paroles, l'admettait. C'est assurément de là que viennent les quakers, les puritains, les anabaptistes, les baptistes, les arminiens, les gomaristes, les antilapsaires, les postlapsaires, les superlapsaires, les non conformistes, les terministes, les servétistes, les bissacramentistes, les collégialistes, les congrégationistes, les communicantistes, les épiscopaliens, les presbytériens, les dissentionalistes, les laïcocéphalistes, les trissacramentistes, les pastoricides, les unitistes, les pajonistes, les majoristes, les syncrétistes, les synergistes, les abécédaristes, les patélistes, les adiaphoristes, les osiandrianiens, les antidophoristes, les hernhutistes, les moraves, les gabriélistes, les anabaptistes sanguinaires, les monastériens, les nu-pieds, les chasseurs hollandais, les cornharistes, les dissidents polonais, les infernalistes, les davidistes, les georgiens,

favorise le doute et l'inconstance sur le même sujet, ainsi que le prouve clairement l'expérience; l'homme est en effet facile à changer de sentiment, et ce qui lui paraît certain aujourd'hui, il le repoussera demain comme faux. Luther nous fournit plusieurs exemples de cette inconstance, lorsqu'il suit ce système (1), et sans nous arrêter à ceux que nous donnent Mélanchthon et les autres protestants anciens et modernes, que nous pourrions citer, et qui, comme une mer orageuse, n'eurent jamais ni n'ont de fixité, nous nous bornerons à citer l'exemple de Wesley, le père des méthodistes, qui n'hésita pas de changer six fois les dogmes de sa croyance (2); 3. il conduit droit au socianisme et au rationalisme; car dès que la raison individuelle devient l'interprète des Ecritures, elle en devient la maîtresse absolue et elle les soumet à sa règle subjective, ce qui fait ou qu'elle rejette tout ce qu'elles contiennent de surnaturel, ou qu'elle l'interprète naturellement

les énergistes, les familistes, les hottmanistes, les adrianistes, les ambrosianiens, les heussusianiens, les amdorfianiens, les antinomiens, les boréclites, les arrhabonariens, les archonticiens, les borignonistes, les particularistes, les islebianiens, les ubiquistes, les confessionistes, les philippistes, les méthodistes, les unitaires, les rationalistes, les mythistes, etc.

(1) Bellarmin démontre clairement dans ses controverses que Luther, tout en s'appuyant sur l'Ecriture, changea d'avis sur presque tous les articles de sa doctrine; il lui reproche ses changements, et ses partisans ne le cachent pas. Luther manifeste son inconstance et la fausseté de son principe; cependant il n'érigea jamais sa façon d'agir en principe; mais de nos jours, le disciple de Luther, Schleyermacher, professeur à Berlin, a *mis* en principe que l'Ecriture changeait tous les quinze ans, et il l'a prouvé par son exemple, puisque, d'après lui, de 1820 jusqu'à 1835, elle enseignait la divinité de Jésus-Christ, et maintenant elle lui enseigne que le Christ n'est pas Dieu. C'est ce qu'on lit dans les Ephémérides, publiées par le professeur de Halle, Umann, et par Umbreid, professeur à Heidelberg, intit. *Studia et critica;* voyez Moehler, Symbolique, t. II, § 42, pag. 80, avec la note du traducteur; et le célèbre de Wette écrit, Théologie et religion, pag. 274 : « Ce serait rétrograder d'une » manière dangereuse, que de vouloir imposer à l'église protestante un corps » de doctrines *stationnaires* tel que celui de l'Eglise catholique. Un tel projet » serait aussi contraire à l'esprit du siècle; d'ailleurs, il n'est exécutable *que* » *sous un chef de toute l'église protestante;* » dans de Maistre, etc., p. 130.

(2) Wesley, le père des méthodistes, fut d'abord un anglican fervent, puis il passa au doute, ensuite il devint presque papiste, comme il le dit lui-même, puis Pierre Bohler l'amena au moravianisme; une fois morave, il prophétisa qu'il ne renoncerait jamais à cette profession religieuse; peu de temps après, néanmoins, il professa le calvinisme antinomianien; enfin, sur ses vieux jours, il découvrit une espèce de méthodisme; or, dans toutes ces transformations il prétendait s'appuyer sur l'Ecriture ou l'autorité de la pure parole de Dieu. Voy. Dan. O'Connel, Relation complète de ce qui se fit dans le grand congrès catholique des catholiques de Londres, tenu dans la salle dite *des Muratoriens libres,* etc.

et le ramène à des mythes (1). Certes, les sociniens ont effacé tous les mystères, les rationalistes ont en outre rayé les miracles et les prophéties, et enfin ils ont entièrement effacé la notion de la révélation et de l'inspiration. 4. Il n'y a enfin pas d'absurdité et d'impiété sur les principes soit spéculatifs soit pratiques où ne conduise tout naturellement un tel système, comme nous le démontre nettement l'histoire du protestantisme, qui nous apprend que les uns ont enseigné que Dieu est l'auteur du péché, et les autres que Dieu a créé les hommes pour les damner éternellement au gré de ses caprices; les autres que non-seulement les bonnes œuvres sont inutiles pour le salut, mais encore qu'elles sont nuisibles; d'autres, que les péchés servent à la justification (2); d'autres, que le Christ fut un imposteur (3), et même, qui plus est, qu'il ne fut que *l'idée* du christianisme, dont Paul fut *la réalité* (4), et cent autres blasphèmes et impostures semblables, que nous rougirions de rapporter. Or, telles sont, et une foule d'autres semblables, les absurdités qui découlèrent et qui découlent du système de l'interprétation privée ou de la raison individuelle, et qu'en vertu de ce système on ne peut pas arguer de fausseté, et qu'il est juste, par suite, d'attribuer au protestantisme (5).

(1) Nous parlerons *ex professo* de cette question dans la troisième partie de ce traité.

(2) Nous avons donné les preuves de tout cela soit dans le Traité de la vraie religion, part. II, prop. 9, soit dans ce traité, part. I, ch. 3, prop. 2, et dans les notes.

(3) Voy. Roselly de Lorgues, de la Mort avant l'homme, Paris, 1841, p. 40.

(4) Ibid., p. 38. Voici comment ils raisonnent dans cet auteur : « D'après la » loi du développement et de la progression arithmétique, le premier terme » d'une série ne pouvant être plus grand que celui qui la termine, l'idée » évangélique a dû être nécessairement inférieure dès son début à celle des » intelligences actuelles. Conséquemment, nous sommes forcés d'admettre » que le christianisme, d'abord l'œuvre de Jésus-Christ, a été travaillé par » les évangélistes, puis par saint Paul et les évêques des premiers siècles. Or, » comme un homme ne peut mieux faire qu'un Dieu, et que Paul, apôtre, en » fondant réellement le christianisme, a fait plus que Jésus, donc Jésus n'est » pas Dieu. Il est l'idée, et Paul la réalisation. » Voy. aussi Moore, p. 423.

(5) Nous avons déjà fait observer que la différence qui existe entre les erreurs des catholiques pris individuellement, et les erreurs des protestants, c'est qu'on ne peut pas *attribuer* les premières à la doctrine catholique, qui ne repose que sur l'autorité, pendant que celles des protestants *découlent* directement du principe protestant lui-même, qui consiste dans le libre examen. Ceux-ci peuvent en conséquence être corrigés par la règle, pendant que ceux-là ne le peuvent pas.

Enfin, nous ne pensons pas qu'il faille entrer ici dans de longs détails pour établir péremptoirement la fausseté du système de l'interprétation des Ecritures par l'illumination intérieure du Saint-Esprit. L'expérience prouve en effet que ce système précipite les hommes dans des conflits spirituels manifestes, et qu'il favorise *l'enthousiasme* (c'est le nom qu'on lui donne) et le fanatisme, qu'il pousse aux crimes les plus affreux, et qu'enfin il porte à rejeter l'Ecriture elle-même. Et 1. que ce système jette les hommes dans des conflits, c'est ce que prouve la conduite de ceux qui se prétendent inspirés par l'Esprit-Saint pour interpréter les Ecritures; ils enseignèrent des choses contradictoires, tout en s'appuyant sur ces mêmes Ecritures; les luthériens, *V. G.* soutenaient le baptême des enfants, pendant que les anabaptistes l'exécraient; les luthériens soutenaient aussi que tous indistinctement, sans même en excepter le démon, peuvent être ministres des sacrements, et les calvinistes, qui se disaient aussi inspirés du Saint-Esprit, soutenaient que les femmes ne peuvent pas administrer le baptême, même en cas de nécessité; les luthériens, toujours inspirés par *leur* Esprit-Saint, soutenaient la nécessité absolue du baptême pour le salut, pendant que les calvinistes, toujours sous l'inspiration du même Esprit, niaient qu'il fût nécessaire aux enfants des fidèles, et ainsi de suite. Ce n'est donc pas l'Esprit *qui est l'Esprit de vérité,* mais bien les hommes aveuglés par ce système mensonger, qui s'attribuèrent le Saint-Esprit pour mettre en avant et soutenir des erreurs de toute espèce. 2. L'histoire du protestantisme nous apprend surabondamment que ce système est très-propre à favoriser les transports de l'esprit et le fanatisme. Aussi combien de sectes le protestantisme n'a-t-il pas enfanté qui pullulèrent, semblables à des essaims de frelons, et qui l'ont divisé par lambeaux! Qui est-ce qui ne connaît Storch, Stubner, Muncer, Cellarius, les Pères des sectes anabaptistes (1). De même que Menno, disciple de Simon, auteur de la secte des mennonites (2), Georges Fox, le père des quakers, et une foule presque innombrable d'autres qu'il serait beaucoup trop

(1) Voyez Moehler, Symbolique, liv. II, § 54, introduct., comme chap. 1, les anabaptistes ou les mennonites, § 55, où il dit de ces fanatiques : « Dans tous leurs crimes, ils se croyaient les instruments du Saint- » Esprit. »

(2) Ibid., § 62.

long d'énumérer ici (1). Et tous ces hommes-là, sous le prétexte qu'ils étaient instruits par le Saint-Esprit, ce dont ils se persuadaient facilement, levèrent l'étendard de la révolte contre ce qu'on appelle le protestantisme primitif, et se firent les uns aux autres une guerre atroce, bien que le Saint-Esprit les dirigeât tous dans l'interprétation des Ecritures. 3. Que cette persuasion les ait poussés à commettre les crimes les plus affreux, c'est une chose évidente; qu'un certain nombre d'entre eux, sous l'impression d'une fureur réelle, se soient proclamés les envoyés de Dieu pour arracher les peuples au joug de la domination violente de la politique (2), pour fonder le règne du Messie ou la cinquième monarchie sur la terre, qu'ils se soient donnés pour de nouveaux prophètes, pour persuader aux hommes qu'ils sont libres de la propriété, c'est le nom qu'ils lui donnent, des biens de la terre, de la propriété de leurs épouses et de la propriété de la superstition, avec toutes les conséquences honteuses qui en découlent, c'est une chose positive (voy. Mœhler, *Symb.*, t. II, § 60). 4. Il suit enfin de ce système qu'il conduit les hommes à rejeter toute l'Ecriture, car, par le fait même que le Saint-Esprit enseigne intérieurement aux hommes toutes les vérités nécessaires au salut, quel besoin de secours extérieur ont-ils encore, puisqu'il emprunte toute sa puissance et son efficacité à cette inspiration? Certes, les anabaptistes rejetèrent l'Ecriture comme apocryphe, parce qu'ils ne pouvaient pas la concilier avec leurs erreurs (3).

(1) Ibid., §§ 64 suiv., surtout § 63, Système des quakers-lumière-intérieure, et § 66, Effets de la lumière intérieure.

(2) Voy. Milner, ouv. cit., t. I, lettre 6, où l'on trouve de nombreux documents. J. Bockold se proclama roi de Sion; il s'empara de Munster, prit simultanément onze épouses, qu'il répudia toutes ensuite par l'inspiration du Saint-Esprit. Hermann, poussé par son saint-esprit, se proclama le messie, criant à ses auditeurs : « Tuez les prêtres! tuez les magistrats! faites pénitence, » votre rédemption approche! » David George persuade à la multitude que la doctrine de l'Ancien et du Nouveau-Testament est imparfaite, que la sienne est véritable et parfaite, et qu'*il est véritablement le fils de Dieu.* Nicolas, disciple de David George, passant en Angleterre, enseigna aux hommes, sur l'ordre prétendu de Dieu, que l'essence de la religion consiste dans le sentiment de l'amour divin, et que tout ce qui a trait au culte et à la foi n'a aucune valeur; il enseigna la même chose sur les principes fondamentaux de la doctrine morale; il prétendait qu'il persévérait dans le péché pour que la grâce abondât en lui, etc.; mais il est ennuyeux de passer son temps à rapporter de telles choses. Voyez en outre Grégoire, Hist. des sectes; Mosheim, Hist. eccl., vol. IV, p. 484 suiv.; Gérard Brandt, Hist. abrégée de la réforme, etc.

(3) Voy. ibid., § 59. Il rapporte aussi entre autres choses que les nouveaux prophètes inspirés par le Saint-Esprit crièrent contre les réformateurs pro-

Schwendenborg en fit tout autant, lui qui n'admit comme livres sacrés que les Evangiles et l'Apocalypse, et qui appela le règne du Christ *règne des ténèbres* (1).

Cette légère exquisse des conséquences qui découlent du principe de l'illumination intérieure du Saint-Esprit comme interprète dogmatique des Ecritures et comme règle de foi, non-seulement démontre l'absurdité de cette doctrine, mais fait encore voir la raison pour laquelle les sectaires s'y attachent lorsqu'il s'agit de l'affaire de leur salut, comme nous nous sommes proposé de le démontrer en dernier lieu. Car, comme les protestants virent, et même, qui plus est, sentirent parfaitement que tous les systèmes qu'ils imaginaient n'atteignaient pas le but qu'ils se proposaient, et qui était de constituer une règle stable, certaine et infaillible, telle qu'il la faut pour produire pleinement la foi, ils ne se tinrent jamais ni ne se tiennent à la même chose. Semblables au flux et reflux de la mer, tantôt ils professent ce qu'on appelle le protestantisme orthodoxe, tantôt ils tombent dans une liberté absolue, au point qu'ils renversent toute foi; tantôt ils proclament la liberté d'examen; parfois ils insistent sur la profession de la foi symbolique; tantôt ils tiennent les dogmes de la foi; tantôt ils les rejettent comme des formes accidentelles sans lesquelles la substance de la religion peut parfaitement subsister; tantôt, avec ceux qu'on appelle *piétistes et mystiques*, ils s'abandonnent à l'indifférence de la foi objective et ils n'admettent qu'une certaine affection, un certain sentiment religieux; tantôt enfin, avec les rationalistes et les *mystiques*, ils rejettent entièrement le surnaturalisme. Ils ne savent plus où ils vont, ou plutôt, ô douleur! ils ignorent le principe où ils vont s'abîmer (2)!

Donc, pour embrasser dans quelques mots ce que l'importance du sujet nous a fait développer plus longuement, tout le

testants : « Vous enchaînez l'esprit vivant à la lettre morte; vous repoussez » l'impulsion divine et suivez la sagesse humaine; *pharisiens du siècle, vous » rejetez le Saint-Esprit pour vous amuser avec l'Ecriture.* »

(1) Révélations divines publiées par Schwendenborg, trad. en allemand par Imman. Tafel., Tubingue, 1824, vol. II, p. 36; ibid., § 34.

(2) Les protestants, et que ce soit dit pour leur tranquillité, nous représentent exactement les hommes qui s'appliquaient à bâtir, dans les plaines de Sennaar, la tour de Babel. Est-il possible de penser que Dieu, qui est un père très-sage et très-miséricordieux, ait donné aux hommes une religion telle que le protestantisme? Ceci me semble le plus grand des paradoxes.

monde convient qu'il est impossible d'avoir la foi théologique sans une règle prochaine et infaillible à laquelle les hommes soient obligés de se soumettre. Or, si l'on rejette, si on met de côté l'autorité de l'Eglise, on ne trouve nulle part cette autorité, on ne la trouve pas dans l'Ecriture seule, ni dans la raison individuelle seule aussi, non plus que dans l'esprit privé éclairé par l'Esprit-Saint; donc, ou il faut admettre l'autorité de l'Eglise, ou il faut, en dehors de la foi, s'abandonner à un scepticisme éternel (1), ou, ce qui revient au même, il est absolument impossible aux protestants, dès qu'ils ont rejeté l'autorité de l'Eglise, d'interpréter dogmatiquement l'Ecriture, ce que nous avons entrepris de démontrer.

Objections.

I. *Obj.* 1. On ne peut pas admettre, pour interpréter les Ecritures, d'autre règle que celle que Dieu lui-même a prescrite; or Dieu renvoie toujours les hommes, dans leurs controverses, à la loi, tel que Is., VIII, 20, où il est dit : « C'est plutôt à la » loi et au témoignage qu'il faut recourir; » le Christ renvoie aussi les pharisiens à l'Ecriture, disant, Jean, V, 39 : « Inter- » rogez les Ecritures. » Et la raison en est simple, car il est constant que l'Ecriture est infaillible, en tant que parole de Dieu, pendant que les hommes, eux, peuvent se tromper, car l'Apôtre dit, Rom., III, 4 : « Dieu est véridique, pendant que » tout homme est menteur. » Donc l'Ecriture, et l'Ecriture seule, est son interprète, et par conséquent le juge des controverses en matière de foi.

Rép. 1. *N. Min.* C'est au contraire au pontife et aux prêtres que Dieu renvoie pour les controverses qui pouvaient s'élever parmi les Juifs, comme le prouve le passage suivant du Deutér., XVII, 8 suiv. : « Si vous vous apercevez qu'il y ait » parmi vous quelque chose d'équivoque et de difficile à » juger... levez-vous et allez au lieu que le Seigneur votre

(1) Voy. opusc. Fr. Lucas, Motifs qui le portent à embrasser la foi catholico-romaine, exposés à la société des amis (ou des quakers), Londres, 1839, p. 32 et suiv. Car cet excellent homme, qui aimait sincèrement la vérité, éveillé de son assoupissement par les motifs qu'il y développe avec tant de soin et d'habileté, renonça à la société des quakers à laquelle il était attaché, et se réfugia dans le port tranquille de l'Eglise catholique, où il trouva la paix qu'il avait vainement cherchée jusque-là. L'Angleterre nous montre en ce temps de nombreux exemples de ce genre, et la grâce de Dieu aidant, elle en donnera de plus nombreux encore par la suite!

» Dieu aura choisi, présentez-vous aux prêtres de la tribu de » Lévi, et à celui qui est juge en ce temps, et demandez-leur » quelle est la vérité..... Celui qui méprisera cet ordre et qui » refusera d'obéir au prêtre qui offre en ce temps les sacrifices » au Seigneur votre Dieu, et au décret du juge, mourra de » mort (1). » Jésus-Christ a dit aussi : « Celui qui vous écoute » m'écoute..... Que celui qui n'écoute point l'Église soit pour » vous comme un païen et un publicain (Luc, X, 16; » Matth., XVIII, 17). »

C'est pourquoi, dans le passage d'Isaïe qu'on nous objecte, il est défendu aux Juifs de s'adresser, contrairement à ce que prescrit la loi, aux pythonisses et aux devins pour connaître les événements futurs, mais bien d'aller trouver les prêtres et les prophètes (2). L'argument des protestants peut donc se résumer comme il suit : Dieu, d'après Isaïe, défend à son peuple d'aller consulter les devins et les pythonisses pour avoir la connaissance de l'avenir; donc l'Ecriture est son interprète et le juge des controverses!

Quant à Jésus-Christ parlant de sa mission divine après l'avoir établie par les témoignages de Jean, de ses miracles et celui de son Père, il la prouve enfin dans le passage objecté par celui des Ecritures, car, « elles aussi, ajoute-t-il, rendent » témoignage de moi (3). » Donc il ne renvoie pas les pharisiens à l'Ecriture seule comme juge suprême, non plus qu'il ne la donne pour la seule interprète dogmatique, mais il les renvoie à l'Ecriture qu'il leur expliquait lui-même, établissant la vérité du sens qu'il lui donnait soit par le témoignage de

(1) Il est indubitable que quand il s'élevait quelques controverses importantes parmi les Juifs, c'était le sanhédrin et le grand-prêtre, qui le présidait, qui les tranchaient. C'est ce qu'atteste expressément Josèphe, liv. II, contre Appion, n. 23, éd. d'Anvers; parlant des prêtres, il dit : « Il y en a pourtant » toujours un qui les préside comme chef, qui offre avec les autres prêtres » les sacrifices, qui veille à la garde des lois, *et qui tranche les controverses* » *lorsqu'il s'en élève*... et qui inflige à celui qui remplit moins fidèlement ses » devoirs envers Dieu, le châtiment qu'il mérite comme impie envers ce » même Dieu; » œuv. t. II, p. 485. On n'avait pas encore imaginé cette invention insensée de l'Ecriture s'interprétant elle-même, que les protestants ont trouvée. Voy. aussi Bécan, Manuel de controv., liv. I, c. 5, n. 43 et suiv.

(2) Voici les paroles qui précèdent immédiatement : « Et lorsqu'ils vous » diront : Demandez aux pythonisses et aux devins qui sont vivement agités » dans leurs enchantements : Le peuple ne peut-il pas interroger son Dieu » pour les vivants et pour les morts? Interrogez plutôt la loi, etc. » Voyez Sanctius, soit paraphrase, soit comment. de ce pass., n. 36 suiv.

(3) Pass. cit.

saint Jean, soit par le témoignage de ses miracles, soit par le témoignage de son Père, desquels les Ecritures bien interprétées ne pouvaient pas s'écarter. C'est pour cela qu'il leur dit, pour qu'ils pussent en avoir le sens véritable, non-seulement *lisez*, mais *scrutez* les Ecritures pour trouver la vérité. Maintenant l'autorité infaillible de l'Eglise nous tient lieu de tous ces témoignages pour avoir l'interprétation dogmatique des Ecritures.

Rép. 2. *D.* Les hommes abandonnés à eux-mêmes peuvent errer, *Tr.* ou *C.* les hommes aidés de *l'assistance* divine, comme l'est l'Eglise, *N.* Car, par le fait même que le Christ a confié à l'Eglise le pouvoir d'enseigner, il lui a promis de l'assister, pour qu'elle ne tombe en aucun temps dans l'erreur, disant : « Allez, enseignez..... et voici que je suis avec vous » (enseignant) jusqu'à la consommation des siècles. » Personne ne nie que l'Ecriture par elle-même et en elle-même ne soit infaillible et ne contienne la vérité; pour nous, la difficulté consiste uniquement dans l'explication exacte de cette même Ecriture. Aussi Bellarmin observe-t-il justement que la proposition de foi est renfermée dans ce syllogisme : Tout ce que Dieu a révélé dans les Ecritures est vrai; or, Dieu a révélé cela dans les Ecritures, donc cela est vrai. Tout le monde tient la première proposition pour vraie; les catholiques regardent aussi la seconde comme inattaquable; elle s'appuie en effet sur le témoignage de l'Eglise, dont il est formellement dit dans l'Ecriture qu'elle ne peut pas errer. Pendant que, pour les hérétiques, elle ne repose que sur de simples conjectures ou sur le jugement privé de chacun d'eux, qui, le plus souvent, quand il paraît fondé, est vicieux; et comme la conclusion suit la partie la plus faible, il en résulte nécessairement que la croyance entière des hérétiques est conjecturale et incertaine (1), ou que les hérétiques s'agitent sans cesse dans un

(1) Liv. III, *De verbo Dei*, ch. 10, n. 28; voy. dans ce chapitre Justifications d'Ebermann contre Amès, de même que Milner, ouv. cit., Excellence de la religion catholique, t. I, lett. 9, p. 102 suiv., qui fait observer, après Scheffmacher, qu'il est impossible aux protestants de faire jamais un acte de foi. En effet, « cet acte, écrit-il, étant d'après votre grande autorité (l'évêque Pearson) un » assentiment aux articles révélés, *avec une persuasion certaine et entière* de » leur vérité révélée (dans le *Symb.*, p. 15), ou, pour me servir des expressions » de votre primat Wake : Quand je donne mon assentiment à ce que Dieu a » révélé, je le fais non-seulement avec une assurance *certaine* que ce que je » crois est vrai, mais encore avec une *sécurité absolue que cela ne peut pas » être faux* (Princip. relig. chrét., p. 27). Or le protestant, qui ne peut compter

labyrinthe d'opinions diverses. Que si les protestants prétendent qu'il faut nécessairement s'attacher à la lettre des Ecritures, il leur est impossible de ne pas tomber dans l'absurde, et l'Ecriture elle-même les accuse de défection. Nous lisons en effet, dans l'Ecriture, qu'il faut sanctifier le jour du sabbat; néanmoins ils s'écartent de la lettre, pour sanctifier le dimanche; nous lisons : « Vous devez vous laver mutuellement les pieds; » cependant ils ne le font pas; le Christ dit, Matth., V, 37 : « Et » moi je vous dis, ne résistez point au méchant..... Si quel- » qu'un veut plaider avec vous et vous enlever votre tunique, » abandonnez-lui aussi votre manteau; » l'observent-ils? c'est ce que j'ignore; or, on lit ces choses et autres semblables dans les Ecritures, et les protestants n'y songent même pas (1). Et pourquoi? C'est parce qu'ils avouent qu'ils suivent non pas la lettre qui tue, mais bien le sens et l'esprit des Ecritures, ou qu'ils se conforment à la manière dont ils l'interprètent; mais s'il en est ainsi, donc ce n'est pas l'Ecriture seule, mais bien eux qui sont juges et interprètes.

II. *Obj*. Or, l'Ecriture suppose que tous les hommes ont indistinctement le droit d'interpréter eux-mêmes les saintes Ecritures; 1. car l'Apôtre, I Thess., V, 20, écrit à tous les fidèles : « Eprouvez tout, et retenez ce qui est bon. » 2. Et cet avis est parfaitement conforme au caractère de la raison humaine, dont Dieu nous a doué pour comprendre tout ce qui nous est communiqué soit verbalement, soit par écrit; 3. il est juste, par conséquent, que nous suivions pour interpréter les auteurs sacrés qui ont écrit, comme le font ordinairement les hommes, les règles de l'herméneutique que nous employons pour expliquer les auteurs anciens quels qu'ils soient. 4. Elle est donc absurde la manière d'agir de ceux qui soumettent l'interprétation des Ecritures à l'arbitre humain, comme du pontife romain (2). 5. Certes, si on n'accorde pas à l'esprit

» que sur ses propres talents dans l'interprétation des livres de l'Ecriture, » surtout avec toutes les difficultés et les incertitudes qu'il doit éprouver..... » ne peut jamais atteindre à *une assurance certaine* et à *cette sécurité absolue*, » relativement à tout ce qui est révélé dans l'Ecriture. Le plus qu'il puisse » dire, c'est : *Le sens des passages que je vois me paraît à présent tel et tel;* » et s'il est de bonne foi, il ajoutera : *Mais peut-être changerai-je mon opinion* » *après un plus ample examen, et après avoir comparé ce passage avec d'autres.* » Combien il y a loin d'une pareille opinion simple à la certitude de la foi! »

(1) Que l'on se rappelle ce qui a été dit plus haut, et Milner, ouv. cit.

(2) Ernestius, Instit. de l'interprète des Test. N. V., dans Wegscheid., § 25, n. 26.

humain la faculté d'interpréter les saintes lettres, il en serait fait de la science biblique, toute science même périrait, puisqu'il suffirait de prêter l'oreille à l'autorité de l'Eglise. Donc :

Rép. Je nie la supposition; quant à la première preuve, D. L'Apôtre écrit que les fidèles doivent éprouver les dons gratuits dont il parle ici, *C:* qu'il faut éprouver les dogmes de la foi par l'interprétation privée de l'Ecriture, *N.* L'Apôtre ne dit pas même un mot de cela dans le texte en question; il disait même, en parlant du décret du concile de Jérusalem, non pas qu'il faut *l'éprouver*, mais que les fidèles doivent le garder (Act., XVI, 4). Il parle, comme l'indique l'ensemble du contexte, de ces dons gratuits dont les fidèles de ce temps étaient comblés, et il les avertit de ne pas avoir confiance dans tous ceux qui les mettraient en avant, mais qu'il faut les juger avec sagesse et discrétion (1).

Rép. 2. *D.* Pour les choses qui ne sortent pas des bornes de la raison, *C.* pour les choses qui la dépassent ou qui sortent de ces limites, *N.* Or, telle est la révélation considérée dans son ensemble, et qui est contenue dans les saintes lettres. Dieu ne la soumit jamais à l'interprétation de la seule raison humaine; il voulut positivement, au contraire, que la raison humaine fût soumise à la foi, autrement, ainsi que nous l'avons démontré, il en serait entièrement fait de la révélation et de la foi. Les rationalistes, qui nous font cette objection, ne comprennent assurément pas les paroles de l'Apôtre, II Cor., X, 5 : « Et tout ce qui s'élève avec plus de hauteur » contre la science de Dieu, et que nous réduisons en servi- » tude tous les esprits, les faisant obéir à Jésus-Christ. » Mais autre est l'intelligence exégétique des Ecritures, qui ne sort pas de l'obéissance due à l'autorité de l'Eglise, et dont nous ne parlons point ici, et autre l'interprétation dogmatique dont il est ici question, et de laquelle dépendent les objets de notre

(1) Voy. les belles choses que Estius écrit sur ce passage; il démontre que les hérétiques abusent de ce sentiment de l'Apôtre de deux manières, et quant *aux choses* et quant *aux personnes*, et il affirme que l'un et l'autre est de la dernière absurdité, et tend à détruire toute certitude en matière de foi, laissant *tout* à l'examen et au jugement de *tous*. Grotius lui-même, dans ses notes sur ce passage, exclut l'interprétation des protestants, ses coreligionnaires; il écrit en effet : « Ceci appartient à la *discrétion des esprits*, I Cor., XII, 10, XIV, 29; » de même, I Jean, IV, 1 : *Eprouvez les esprits*. Donc il faut ici restreindre le » mot *omnia*, d'après l'antécédent aux choses que disent ceux qui se donnent » pour prophètes. » Œuv. édit. Amsterd., 1679, t. II, vol. II, p. 946.

foi. C'est cette seule interprétation que nous refusons à l'esprit privé ou à la raison individuelle, et ce n'est certes pas pour cette fin que Dieu nous a donné la raison naturelle.

Rép. 3. *D.* S'il s'agit de l'explication exégétique ou scientifique, *Tr.* nous en parlerons plus tard; s'il s'agit de l'interprétation dogmatique, *N.* Elle doit être faite par le même Esprit divin qui nous l'a donnée; autrement l'autorité de Dieu serait réellement soumise à l'arbitre humain, ce qui répugne, d'après ce qui a été dit.

Rép. 4. *D.* Et par conséquent la manière d'agir des protestants et des rationalistes est absurde, *C.* celle des catholiques qui tiennent l'autorité de l'Eglise et du pontife de Rome pour infaillible, *N.* D'après l'enseignement catholique, lorsque les fidèles se soumettent à l'Eglise pour l'interprétation dogmatique des Ecritures, ce n'est pas au jugement ou à *l'arbitraire* humain, comme le disent nos adversaires, mais bien au jugement de Dieu qu'ils se soumettent, comme on le voit par une autorité infaillible, savoir, par une autorité que Dieu assiste sans cesse. Pendant que ceux, au contraire, qui suivent pour cette interprétation dogmatique des Ecritures leur propre jugement, ou enfin le jugement individuel de chacun, se soumettent réellement à leur propre jugement ou à leur arbitre, ou au jugement d'autrui, et par suite il leur est impossible d'avoir jamais la foi, et ils flottent à tout vent de doctrine.

Rép. 5. *N.* L'interprétation exégétique et scientifique est du domaine du talent et de l'esprit humain, comme nous le dirons un peu plus loin.

III. *Obj.* J'accorde que ni l'Ecriture seule, ni cette même Ecriture interprétée par l'esprit privé ou la raison individuelle ne puisse être une règle certaine et infaillible de foi; 1. il est toutefois impossible de nier qu'elle ne soit telle par suite d'un témoignage intérieur du Saint-Esprit. 2. Car les Ecritures nous insinuent çà et là cet enseignement intérieur du Saint-Esprit qui rend les hommes certains de la vérité, et par suite de l'exacte intelligence des Ecritures. Les promesses du Christ sont décrétoires, saint Jean, XIV, 26 : « Le divin Paraclet, » que mon Père vous enverra en mon nom, vous enseignera » toutes choses et vous suggérera tout ce que je vous aurai » dit; » et verset 16 : « Je prierai mon Père, et il vous » donnera un autre Paraclet, pour qu'il demeure éternellement » avec vous, Esprit de vérité; » et en maints autres endroits.

3. Que ces promesses s'adressent généralement à tous et à chacun des fidèles, et non à l'Eglise seule, c'est ce que nous voyons non-seulement par ces mots : *Il vous enseignera, il vous suggérera, pour qu'il demeure avec vous,* qui sont distributives, mais on le voit encore en comparant ces textes avec les autres passages de l'Ecriture; 4. l'Apôtre dit en effet, I Cor., II, 15 : « L'homme spirituel juge toutes choses, et il » n'est, lui, jugé par personne; » et saint Jean, I ép., II, 27, 5, écrit ainsi à tous les fidèles : « Vous n'avez besoin de personne » pour vous instruire; mais comme son inspiration vous in- » struit de toutes choses, et c'est la vérité, et ce n'est point un » mensonge; et comme il vous a instruit, demeurez en lui. » Ceci s'accorde parfaitement avec ce qui doit s'accomplir dans le Nouveau-Testament, d'après la promesse que Dieu en fait par Jérémie, XXXI, 33 : « J'imprimerai ma loi dans » votre sein, je la graverai dans vos cœurs... et dorénavant » l'homme ne sera plus obligé d'instruire son prochain..... » disant : Connais le Seigneur; car tous les hommes me con- » naîtront, depuis le plus petit jusqu'au plus grand. » 7. Or, ce témoignage de l'Esprit-Saint, ou cette inspiration, cette illumination intérieure, comme l'ajoute Barclay, est évident, et il porte invinciblement l'esprit bien disposé à lui donner son assentiment, tout comme les axiômes font que l'esprit donne son assentiment aux vérités naturelles, et cela est non-seulement *utile,* mais est *d'une nécessité absolue* pour produire un acte de foi, puisque personne ne peut dire *Jésus que dans l'Esprit-Saint* (I Cor., XII, 3). 8. L'incertitude de cette inspiration ne fait rien à la chose; car autre chose est affirmer que la révélation ou l'inspiration du Saint-Esprit est certaine et infaillible, autre chose que tel individu en particulier la possède pleinement; pour nous, nous soutenons la première de ces choses, nous n'admettons pas la dernière, et nous avouons qu'en ceci les hommes peuvent se tromper et se faire illusion. 9. Il est facile de discerner la vérité de l'inspiration de sa fausseté, pourvu que l'on ne perde pas de vue que le témoignage de l'Eprit-Saint n'est pas le moyen unique, ou qu'on ne le reçoit pas à l'exclusion des moyens extérieurs, savoir, de l'Ecriture et de la droite raison; par conséquent, s'il arrive que quelqu'un mette en avant l'inspiration et qu'il enseigne quelque chose de contraire à l'Ecriture et à la droite raison, on voit aussitôt qu'il se fait illusion et qu'il

enseigne du sien, et qu'il n'agit pas sous l'impulsion de l'Esprit-Saint. Voilà pourquoi on rejette à juste titre, comme impies, les inventions mensongères des anciens gnostiques et celles des modernes anabaptistes. 10. Au reste, de ce qu'il s'en est trouvé qui ont abusé de cette inspiration intérieure de l'Esprit-Saint, vouloir condamner comme faux et incertain ce témoignage, ce serait absolument comme prétendre qu'il faut rejeter la raison humaine, et, qui plus est, l'Ecriture elle-même, parce qu'il s'est trouvé des hommes qui ont indignement abusé de l'une et de l'autre pour tromper les imprudents (tel Fréd. Lucas, ouv. cit., p. 21 suiv.). Donc :

Rép. 1. *D.* Lorsqu'il nous est manifesté d'une manière certaine par l'oracle de l'Eglise, *C.* en tant que chacun le connaît subjectivement en particulier, *N.* Car nous ne nions pas, nous prétendons même qu'il est besoin du témoignage de l'Eglise pour que l'interprétation exacte de l'Ecriture sainte nous donne une certitude infaillible, et sur ce point il n'y a pas de discussion. La question roule tout entière sur ce point; est-ce par l'autorité de l'Eglise, que Dieu a promis d'assister continuellement, que nous devons le connaître, ou par la notion que nous en donne en particulier chaque homme, qui, comme chacun le sait, est sujet à se tromper, à se faire illusion? C'est pourquoi, s'ils enseignent quelque chose de contraire à l'enseignement de l'Eglise, c'est une preuve indubitable qu'ils ont été trompés; car le témoignage de l'Esprit-Saint ne peut pas se contredire.

Rép. 2. *D.* Qui s'appliquent à toute l'Eglise, *C.* à chacun de ses membres, ou *N.* ou *je distingue encore,* en tant qu'elles sont soumises à son enseignement ou à elle, *C.* en dehors de cette soumission, nous le nions pour la raison donnée plus haut. Car l'Ecriture propose continuellement l'unité dans la foi et l'obéissance aux chefs légitimes; d'où il résulte que ces promesses ne conviennent à personne en dehors de cette unité et de cette soumission, puisqu'il en résulterait la destruction de l'une et l'autre unité. Nos adversaires devraient démontrer en outre que seuls ils sont en possession de ces inspirations, dont ils font si grand cas, et que les catholiques en sont privés, et nous attendons avec impatience qu'ils nous le prouvent (1).

(1) Qui oserait dire que tant de saints hommes qui brillèrent dans tous les temps dans l'Eglise, et qui l'édifièrent par des écrits pleins d'onction, tels que l'auteur de l'Imitation de Jésus-Christ, sainte Thérèse, saint François de Sales,

C'est pourquoi Jésus-Christ, dans les passages cités, s'adresse à tous les apôtres, et, dans leur personne, à toute l'Eglise enseignante?

Rép. 3. *N*. Car les paroles de Jésus-Christ sont collectives, et si on en excepte Pierre seul, il n'a rien promis en particulier à personne. Et si on peut dire par extension qu'elles s'adressent à chacun en particulier, de sorte que chacun y participe en particulier, il faut toujours l'entendre dans ce sens que chacun ne fait qu'un avec l'Eglise elle-même, et en outre que chacun y participe selon qu'il convient, et qu'ils ne marchent que d'après le ministère et l'enseignement de l'Eglise.

Rép. 4. *D*. Le chrétien spirituel ou parfait et sincère, éclairé d'une lumière intérieure, juge, c'est-à-dire discerne toutes choses, savoir, les choses divines et les choses terrestres pour sa propre édification et celle des autres, *C*. il les juge d'un jugement définitif et dogmatique, *N*. Car ceci est absurde et tout-à-fait contraire à la pensée de l'Apôtre, qui prétend uniquement, dans le passage cité, que l'homme animal ne peut pas juger des choses surnaturelles et divines, puisqu'il faut pour cela une lumière divine, pendant que ceux dont l'esprit est éclairé par une lumière divine peuvent juger non-seulement les choses divines, mais encore les choses terrestres, comme aussi les connaître. Pour ceux-ci, ils ont certes toujours joui, ils jouissent et ils jouiront toujours, dans la véritable Eglise du Christ, des dons divins (1). Et pourtant ils n'ont jamais songé à s'arroger le droit de juger et d'interpréter dogmatiquement l'Ecriture; ils adhérèrent toujours, au contraire, de cœur au jugement de l'Eglise comme à son interprétation. Ajoutez que nous ne savons pas quels sont ces hommes véritablement spirituels, ou du moins nous ne pouvons pas en avoir une certitude de foi. Quoi! c'est qu'ils ne connaissent pas toujours toutes choses, et que comme Dieu ne leur révèle pas tout, ils peuvent se tromper sur plusieurs points (2).

Rép. 5. *D*. Pour les choses qu'ils avaient déjà apprises des apôtres, *C*. généralement et absolument, *N*. L'Apôtre se

Bellarmin dans ses livres ascétiques, Fénelon et une foule presque innombrable d'autres, qui oserait affirmer, dis-je, qu'ils ont tous été privés de l'Esprit-Saint, et que Luther, Calvin, Zwingle et autres méchants hommes, ou Barclay, les quakers, les méthodistes seuls ont été guidés par l'Esprit-Saint? Celui qui affirmerait une telle chose ne serait-il pas brouillé avec le sens commun?

(1) Voy. Bern. de Pecquigny, Triple comment. sur ce passage.

(2) Voy. Bellarmin, de la Parole de Dieu, liv. III, c. 10, n. 15.

propose uniquement, dans se passage, de prémunir les fidèles contre la séduction des hérétiques, qu'il appelle des séducteurs et des antechrists, et qui, sous le prétexte de mieux instruire les fidèles, leur faisaient illusion à l'aide de fausses doctrines. Donc saint Jean, pour soustraire ces chrétiens à la gueule de ces loups dévorants, les avertissait de se prémunir contre leur doctrine et de ne se pas laisser séduire, puisqu'ils savaient tout ce qui est nécessaire pour être sauvé. « De même, dit » Bellarmin, que si un catholique écrivait à des catholiques » pressés et obsédés par des hérétiques, vous n'avez pas » besoin qu'un luthérien ou un calviniste vous instruise de la » doctrine de Jésus-Christ; ce qu'il vous importe de savoir, » vous l'avez appris, vous le tenez de la prédication de » l'Eglise, aidés de la grâce de l'Esprit-Saint (1). » Certes, saint Jean dit, peu avant les paroles qu'on nous objecte : « Je » ne vous ai pas écrit comme à des personnes qui ignorent la » vérité, mais bien comme à des personnes qui la connaissent; » et, « pour vous, gardez ce que vous avez appris dès le principe; » je vous ai écrit ceci de ceux qui vous séduisent (v. 21-24). »

Rép. 6. *D.* Dieu promet par Jérémie une grâce plus abondante pour garder la loi, et une connaissance plus parfaite d'un seul Dieu, *C.* un enseignement interne pour expliquer les Ecritures, à l'exclusion de l'enseignement externe, savoir, de l'Eglise, *N.* Car il n'est pas dit un mot de cela dans le passage objecté (2).

Rép. 7. *D.* Cette inspiration de l'Esprit-Saint porte à donner son assentiment par une affection pieuse de crédulité à la foi que nous propose l'Eglise, et pour lequel elle est nécessaire, *C.* pour donner son assentiment à l'interprétation privée de

(1) Voy. Bellarmin, de la Parole de Dieu, liv. III, c. 10, n. 22.

(2) Si quelqu'un voulait presser ce texte, il s'ensuivrait qu'il faudrait rejeter l'Ecriture comme superflue et inutile, puisque Dieu lui-même se fait connaître à nous. C'est pourquoi, d'après les interprètes les plus accrédités, après saint Augustin et saint Thomas d'Aquin, on interprète les paroles objectées d'une grâce plus abondante que Dieu promet de donner, sous le Nouv.-Test., pour pratiquer et observer la loi. Voy. Sanctius, comment. sur Jérémie, où, selon son habitude, il explique longuement et élégamment ce texte, de même que Estius, comm. sur l'épît. aux Hébreux, VIII, 7, 8, 9, et X, 16; Rosenmuller, en sa qualité de bon rationaliste, ne tenant aucun compte de l'Apôtre, qui, dans le passage cité, rapporte cette prédiction au Nouv.-Test., l'entend d'une plus ample connaissance de Dieu, et de l'application que les Juifs devaient apporter à l'étude de la loi après leur retour de la captivité de Babylone. Mais cette explication n'est même pas favorable aux protestant.

chacun, ou pour exclure sa foi propre, *N*. Notre adversaire confond malheureusement ces deux choses, qui sont très-distantes l'une de l'autre, savoir, l'inspiration qui est nécessairement requise pour que l'on donne son assentiment aux vérités de la foi que l'Eglise propose, et cette inspiration par laquelle quelqu'un imagine et se forme à son gré son système de croyance. Or, l'inspiration de l'Esprit-Saint, ou le témoignage très-certain en lui-même et infaillible, qui plus est, est nécessaire pour produire un acte de foi surnaturel, ainsi que nous l'avons enseigné en son lieu (1); cependant comme Dieu, d'après l'ordre ordinaire de sa providence, se sert de moyens extérieurs pour nous proposer les objets que nous devons croire, savoir, de l'enseignement de l'Eglise, il unit son enseignement interne à l'enseignement extérieur pour que nous puissions faire un acte de foi salutaire. L'union de ces deux enseignements nous donne donc la certitude, et même, qui plus est, fait que nous ne pouvons pas nous tromper sur l'objet de notre foi, puisque le Saint-Esprit ne peut pas nous tromper lorsqu'il nous incline d'une manière certaine à donner notre assentiment, et que l'Eglise ne peut pas nous tromper non plus en nous proposant l'objet de notre foi; mais si l'on supprime l'enseignement extérieur de l'Eglise, nous ne serons jamais certains de l'objet de notre foi, puisque nous pouvons facilement être trompés, en prenant notre propre sentiment pour une inspiration de Dieu. Il est certain que nous sommes le jouet de l'illusion et que nous sommes dans l'erreur, si nous sommes portés à admettre un objet ou une doctrine opposé à la doctrine de l'Eglise, puisque Dieu ne peut pas se contredire. Et si Dieu se fût proposé d'enseigner à chacun en particulier la vraie foi, il ne nous eût pas donné l'Ecriture, il n'eût point établi l'Eglise, il ne nous aurait donné ni les prophètes ni les apôtres, il n'eût pas même envoyé son Fils pour nous instruire; et comme tout cela est contraire à ce qui a eu lieu, il en résulte que Dieu n'a pas voulu que les hommes arrivassent à la foi, et par conséquent au salut, par la seule inspiration intérieure (2).

(1) Traité de la grâce, part. I, ch. 1, prop. 1 et 2.

(2) Or, cet argument fut d'un si grand poids pour l'illustre Fréd. Lucas, que j'ai loué plus haut, qu'il le détermina, ainsi qu'il l'avoue, à quitter la *société des amis,* c'est-à-dire des quakers, pour embrasser la vérité de l'Eglise catholique. Voy. son opusc. cit., pag. 31 suiv.

Rép. 8. Ceci est même un grand obstacle, car le doute ne tombe point sur l'inspiration *en elle-même*, ou considérée *objectivement*, mais bien en tant qu'elle est reçue *dans le sujet*. Car si nous étions toujours certains de la véritable inspiration divine, il n'y aurait dès lors plus de controverse; mais la difficulté, c'est précisément que nous ne sommes nullement certains de cette inspiration.

Rép. 9. Dans le sens de nos adversaires, *N*. Les critérium qu'ils proposent ne servent de rien pour distinguer la véritable de la fausse inspiration. L'Ecriture ne sert en effet de rien, puisque nous devrions, d'après le principe posé par nos adversaires, d'abord discerner, à l'aide de l'inspiration, les livres divins de ceux qui ne le sont pas; puis nous devrions en pénétrer le sens véritable à l'aide de l'inspiration. Par conséquent, celui qui aurait la conviction qu'il est poussé par l'inspiration divine, et dont l'esprit serait imbu de quelque chose de contraire à l'Ecriture, devrait évidemment ou rejeter en partie l'Ecriture, ou l'interpréter de manière à la concilier avec son erreur préconçue, ce qui fut l'usage constant des hérétiques (1). C'est là tout ce que peut faire la droite raison; car qui persuadera jamais à un hérétique que ses erreurs sont opposées à la droite raison? Il prétendra, il soutiendra même énergiquement que ses opinions, que ce qu'il a imaginé est parfaitement conforme à la raison, comme le prétendaient les anciens gnostiques, et comme le prétendent les modernes anabaptistes et les schwendenborgiens. En conséquence, si on admettait le principe de nos adversaires, il n'y aurait plus de moyens de les retirer de leurs erreurs (2).

Rép. 10. *N*. *Conséq*. Car ce que l'on peut légitimement

(1) L'idée préconçue de Luther sur l'inutilité des bonnes œuvres pour la justification, et la nécessité de la foi justifiante seule, fit que non-seulement il rejeta comme *une épître de paille* l'épître de saint Jacques, qui est diamétralement opposée à cette hérésie, mais elle lui fit aussi ajouter dans son édition des Ecritures, aux paroles de l'Apôtre, Rom., III, 28, le mot *seule*; et lorsqu'on l'en avertit, il répondit : *Sic volo, sic jubeo; sit pro ratione voluntas*. Voyez Bécan, Manuel de controverse, liv. I, c. 15, quest. 4, n. 3. Telle fut aussi la manière d'agir des anciens hérétiques, que les Pères, par suite, entre autres saint Irénée et Tertullien, appellent *corrupteurs des Ecritures*; tels, parmi les modernes, Bèze et plusieurs autres, comme nous le démontrerons un peu plus loin. En attendant, voy. Barth. Germonius, S. J., des Anciens hérétiques corrupteurs des livres ecclésiastiques, Paris, 1713, liv. I et II.

(2) Voy. ce que Arigler a écrit contre les derniers *piétistes*, qui ne font qu'un avec les quakers, dans son Herméneutique biblique générale, Vienne, 1813, partie *isagogique*, § 17, de la Lumière intérieure.

conclure de la difficulté proposée, c'est qu'il faut condamner le système de nos adversaires, parce qu'il est réellement faux et incertain. Puisque le témoignage ou l'inspiration de l'Esprit-Saint n'est pas faux et incertain *en lui-même* et *objectivement*, mais bien, comme nous l'avons dit plus haut, en tant qu'il est reçu dans *le sujet*, qui peut être trompé et induit en erreur. Ainsi il ne faut donc rejeter ni l'Ecriture ni la raison parce qu'on en abuse, mais en corriger l'abus, qui vient de l'homme, qui, en repoussant l'autorité légitime et l'enseignement de l'Eglise, *corrompt l'Ecriture pour sa perdition*, ou abuse de la raison elle-même pour se forger de faux systèmes.

ARTICLE II.

De l'interprétation exégétique ou scientifique des saintes Ecritures.

Quoique l'interprétation exégétique et scientifique des Ecritures ne soit pas proprement du domaine du théologien, et qu'elle soit de celui des professeurs d'Ecriture sainte, qui doivent aussi traiter de la critique biblique, ainsi que nous l'avons fait observer, de même que de l'herméneutique et de l'archéologie sacrée, et autres questions de ce genre, néanmoins, comme les protestants excitent l'envie contre l'Eglise catholique à cause de son principe d'autorité pour l'interprétation dogmatique des Ecritures, nous sommes obligés de justifier l'Eglise sur ce point. Les protestants ont coutume d'accuser l'Eglise d'entraver l'étude des saintes Ecritures, et de renfermer la science sacrée dans un cercle trop étroit, en ordonnant aux interprètes de suivre ses explications, ou au moins de ne pas s'écarter de l'explication unanime des saints docteurs. En outre, les protestants modernes posent et suivent, dans la critique de l'herméneutique et l'exégèse biblique, des principes et des règles qui ruinent l'Ecriture sainte elle-même, et lui enlèvent presque toute son *importance* religieuse. Mais ce qui est surtout déplorable pour tout catholique sincère, c'est qu'il s'est trouvé des écrivains modernes qui ne se sont pas assez écartés des protestants dans l'étude de l'Ecriture, et qui ont suivi une voie incompatible, ou à peu près, avec la véritable doctrine catholique.

Comme, ainsi que nous l'avons fait observer, il n'est pas

de notre devoir de traiter ces questions *ex professo*, et qu'il nous semble que nous ne devons pas entièrement les passer sous silence, afin que nos auditeurs (lisez lecteurs) n'ignorent pas complètement l'état de cette science, nous suivrons une voie intermédiaire; sans établir aucune proposition particulière, nous réfuterons brièvement les calomnies dont les protestants poursuivent l'Eglise, et nous démontrerons en même temps ce que veut enfin le décret du concile de Trente, lorsqu'il défend à qui que ce soit d'interpréter les Ecritures contrairement au sens qu'a admis et qu'admet l'Eglise, ou contre le sentiment unanime des Pères (1). Et nous tirerons de là les différences essentielles qui doivent séparer la critique, l'exégèse et l'herméneutique biblique catholique de la critique, l'exégèse, etc., protestante. Nous donnerons ensuite quelques règles dont le théologien catholique ne doit pas s'écarter s'il ne veut pas s'éloigner de la véritable règle catholique, dans l'interprétation et l'explication de l'Ecriture sainte, pour son malheur et celui des autres.

I. Et d'abord l'injustice de cette accusation portée par les protestants contre l'Eglise catholique, comme si, en sanctionnant ce décret, elle eût entravé l'étude des saintes Ecritures, découle clairement de ce que ce n'est pas le bon usage de l'étude de l'Ecriture, mais bien son interprétation abusive, qu'elle a sagement condamnée par ce décret. Voici les paroles mêmes du décret : « Il décrète (le concile), pour mettre un » frein à la pétulance des esprits, que personne ne doit, » appuyé sur sa seule prudence, dans tout ce qui tient à la foi » et aux mœurs, pour l'édification de la doctrine chrétienne, » ployer l'Ecriture sainte à son sens, contre celui qu'a suivi et » que suit l'Eglise notre sainte mère, puisqu'il lui appartient » de juger du sens véritable et de l'interprétation des Ecri- » tures, non plus que l'interpréter contrairement au senti- » ment unanime des Pères (pass. cit.) » Or, ces paroles nous donnent à entendre que le concile de Trente se proposa uniquement de poser des bornes que l'interprète catholique ne peut pas franchir. Et ces limites, ce sont le sentiment de l'Eglise

(1) Ce que le concile de Trente établit ici *négativement*, savoir, que personne ne doit interpréter l'Ecriture contrairement à l'opinion unanime des Pères, Pie IV l'exprime formellement dans sa profession de foi, lorsque chacun y dit qu'il n'interprétera l'Ecriture que conformément au sentiment unanime des saints Pères, savoir, en ce qui tient à la foi et aux mœurs.

et le consentement unanime des Pères dans tout ce qui tient *à la foi et aux œuvres*, et *pour l'édification de la doctrine chrétienne*. Et on ne peut rien imaginer de plus équitable; car, comme Dieu nous a donné l'Ecriture sainte *en faveur* de la religion et pour appuyer la foi chrétienne ou catholique, il était bien juste que les interprètes fussent renfermés, si je puis ainsi dire, dans certaines limites, et que même ils fussent dirigés, dans l'interprétation de l'Ecriture, de manière à ne pas trop donner à leur sens propre, au détriment de la foi catholique elle-même. De même, en effet, que si l'on contient les fleuves dans leur lit, ils sont d'une grande utilité pour les intérêts privés et publics, pendant qu'au contraire, s'ils viennent à franchir les rives de ce même lit, ils portent partout la désolation en débordant; de même, si les interprètes des livres saints s'attachent à l'esprit véritable de l'Ecriture, découlant du sentiment de l'Eglise et des Pères, ils favorisent les intérêts de la foi et de la religion; pendant que, s'ils agissent autrement, ils lui nuisent grandement.

Au reste, en dehors de ce qui touche à la foi et aux mœurs, il est plusieurs questions sur lesquelles les interprètes catholiques peuvent exercer la perspicacité de leur esprit. Car la critique, la philologie, qui suppose ou requiert la connaissance des langues anciennes; la chronologie, la géographie, l'histoire, l'archéologie et une foule d'autres choses ouvrent à l'exégèse catholique un vaste champ sur lequel il pourra toujours marcher en avant. Que dire maintenant des recherches sur le sens multiple de l'Ecriture dans tout ce qui tient à une connaissance plus approfondie de la doctrine morale et dogmatique, et dans l'éclaircissement des passages sur lesquels repose la doctrine chrétienne, comme le firent, en tout temps, les Pères de l'Eglise et les commentateurs, par suite de l'amour immense dont ils brûlaient pour la foi catholique, bien qu'ils fussent entièrement soumis de bouche et d'esprit à l'Eglise.

L'expérience nous apprend aussi que le décret de Trente n'a pas empêché les interprètes catholiques de faire des progrès dans l'exégèse biblique. Car c'est à peine si on pourrait compter les savants interprètes et exégètes qui ont brillé depuis dans l'Eglise catholique (1)? Ils ont pourtant tous

(1) On peut en voir la liste dans D. Calmet, qui énumère dans la Bibliothèque

admirablement éclairci l'Ecriture sous tous ses points de vue, et ils ont en même temps bien mérité des intérêts catholiques. Et si on les compare aux exégètes protestants, on est étonné de la distance qui les sépare. Ces derniers sont arides, secs, inconstants, s'attachant presque toujours aux mots et aux phrases grammaticales, de sorte qu'il est plus juste de les appeler des philologues que des interprètes et des commentateurs. Et il leur arrive fréquemment, tout en traitant nos exégètes du haut de leur grandeur et en affectant de les mépriser, de leur emprunter une foule de choses; ils le font néanmoins avec précaution et sans jamais les nommer, dans la crainte de faire voir qu'ils se sont enrichis des dépouilles des catholiques (1). Les interprètes catholiques des Ecritures surabondent, pour la plupart, comme une source intarissable; de sorte qu'ils n'alimentent pas seulement l'esprit, mais encore le cœur du lecteur, et qu'ils nourrissent et augmentent la piété (2). C'est donc injustement et à tort que les hérétiques

sacrée, qu'il a placée en tête du premier volume du Dictionnaire histor., etc., d'Ecriture sainte, tous les interprètes catholiques et protestants qui ont commenté soit toute l'Ecriture, soit quelques livres particuliers ou des parties spéciales, jusqu'au temps où il vivait. Et de ce catalogue, auquel on pourrait faire de nombreuses additions, nous voyons que les interprètes catholiques ne l'ont cédé aux interprètes protestants ni en nombre ni en importance, et qu'ils leur sont même bien supérieurs sous l'un et l'autre rapport, quand nous ne les compterions qu'à partir du concile de Trente. Nathanaël Sotuellus, dans sa Bibliothèque des écrivains de la société de Jésus, qu'il poursuit jusqu'à l'an 1675, compte dans la seule société plus de trois cents commentateurs de l'Ecriture sainte. Nicolas Antoine, dans sa Nouvelle bibliothèque espagnole, compte plus de cinq cents commentateurs espagnols. Combien pourrait-on maintenant en ajouter au catalogue de Sotuellus et de Nicolas Antoine? Qui pourrait énumérer les commentateurs, soit des autres ordres religieux, soit des autres nations? Voy. Andrès, S. J., Origine, progrès et état actuel de la littérature, Rome, 1847, t. VII; Science ecclésiastique, de la science biblique, c. 3, pag. 510 suiv.

(1) Nous avons donné de loin en loin des échantillons de cette manière d'agir des protestants; mais voy. J.-B. Glaire, Introduction historiq. et critiq. aux livres de l'Ancien et du Nouveau-Testament, Paris, 1839, 2e append. au ch. 7, II part., § 5, pag. 517 suiv.

(2) Nous citerons comme spécimen les commentaires de Gaspard Sanctius sur les prophètes, les commentaires de Bellarmin sur les Psaumes, comm. 5, le P. Berthier aussi sur les Psaumes, Bernard. de Pecquigny sur les épîtres de saint Paul, et une foule d'autres qui respirent partout la sainteté la plus pure et une onction toute céleste. Si quelqu'un les comparait avec ceux de Semler, des deux Rosenmuller, de Kuinoël, etc., il verrait qu'il y a entre eux la différence de la moelle à l'os, de l'esprit au corps, du ciel à la terre. Et que peut-on attendre de plus d'hommes qui n'ont que la sagesse de la terre? Voy. Glaire, ouv. et pass. cit., pag. 507 et suiv.

accusent l'Eglise de ralentir et d'entraver l'étude des saintes lettres, puisqu'elle la favorise et l'encourage grandement, au contraire. Et c'est certes ce à quoi tend ce qu'a décrété le concile de Trente : « Dans la crainte que l'on négligeât ce trésor » céleste des Ecritures, que l'Esprit-Saint, par un acte de sa » souveraine libéralité, a donné aux hommes, il a statué et » décrété » que l'on établirait partout des hommes capables » d'expliquer et d'interpréter les Ecritures » au peuple, et de fonder des chaires d'Ecriture sainte dans les écoles (sess. V, *Décret de réf.*, c. 1).

II. Quant aux différences essentielles qui doivent nécessairement exister entre les catholiques et les protestants concernant la critique, l'herméneutique et l'exégèse biblique, elles découlent tout naturellement des principes opposés d'où partent les uns et les autres. En effet, les catholiques, en vertu du principe d'autorité qui constitue la base de la profession catholique, reçoivent de l'Eglise le canon entier des livres saints, et ils tiennent aussi d'elle l'interprétation dogmatique, les versions et la règle de l'explication exégétique. C'est ce qui fait qu'ils ont peu de souci de la critique et de l'herméneutique biblique; ils ne s'y appliquent qu'autant qu'ils en ont besoin pour justifier la manière d'agir de l'Eglise sur ce point, et pour la venger et la défendre contre les attaques de ses adversaires. Ils ont, pour tout dire en un mot, un édifice complet et parfait; pour en demeurer les possesseurs fermes et inébranlables, ils n'ont qu'à justifier des titres de cette possession légitime.

Les protestants, partant au contraire du principe opposé du libre examen, doivent, si je puis ainsi m'exprimer, commencer leur édifice par le pied; ils doivent même, qui plus est, chercher les matériaux nécessaires pour élever un si imposant édifice, les réunir tous; il leur faut d'abord chercher si l'Ecriture sainte existe, de quels livres elle est composée, si tous les livres qui la composent sont parvenus entiers jusqu'à nous et sans altération dans leurs diverses parties; quels sont, de plus, ceux qu'il faut regarder comme canoniques et divins. Puis ils doivent en déterminer le sens naturel et véritable, puis enfin se composer les articles de leur foi. Telles sont toutes les choses que, d'après le système des protestants, chacun doit faire et dont il doit s'assurer; et il doit acquérir sur ces divers points une telle certitude, qu'elle puisse pro-

duire en lui *subjectivement* la foi théologique et le mettre à l'abri de toute crainte d'erreur. Nous avons dit *que chacun doit faire par lui-même toutes ces choses;* car c'est ce qu'emporte absolument le principe essentiel du protestantisme de la liberté d'examen, qui doit être générale et complète; car, autrement, si les ignorants étaient obligés d'embrasser toutes et chacune des choses que nous avons énumérées sur l'autorité des autres en plus ou moins grand nombre, ils retomberaient dès lors dans le principe de l'Eglise catholique, qui est le principe d'autorité, et ils seraient en opposition directe avec le principe du libre examen qu'ils professent. D'où il résulte que les protestants sont nécessairement obligés d'avouer que la religion chrétienne est au-dessus de la plupart des hommes, ou d'admettre au moins pour ceux-ci en plus grand nombre le principe de l'Eglise catholique, en s'arrogeant cette autorité qu'ils ne rougissent pas de refuser à l'Eglise universelle (1).

Or, les premiers protestants, sans y faire attention, reçurent de l'Eglise catholique les livres saints, qu'ils retinrent encore comme canoniques et divins (2), comme ils en reçurent en même temps une grande partie de ses dogmes, tels *V. G.* que ceux de la Trinité, de l'incarnation, de la divinité du Christ, du péché originel, et plusieurs autres qu'ils professèrent avec cette même Eglise. Leur manière d'agir en ceci est, comme on le voit, directement opposée à leur principe fondamental de toutes choses, et sans lequel le protestantisme ne se fût point propagé. Pour ne pas sembler dépendre néanmoins de l'Eglise catholique dans ces divers points, ils commencèrent à jeter les principes critiques à l'aide desquels ils pourraient rendre compte de la différence qu'ils établissent entre les livres canoniques et ceux qui ne le sont pas, et des diverses parties de chacun de ces livres; œuvre qu'ils ont poursuivie presque jusqu'à nos jours. Puis ils jetèrent les fondements de la nouvelle herméneutique et de l'exégèse biblique (3), qu'ils portent encore si haut. Enfin ils y ajou-

(1) Voy. Milner, ouv. cit., t. I, lett. 5, p. 86, et lett. 8, p. 64 et suiv.

(2) C'est ce qu'avoue Beausobre lui-même, Histoire du manichéisme, t. I, p. 141. Voy. Grégoire, Hist. des sectes, t. IV, p. 434.

(3) *Herméneutique* veut dire la même chose que *art* ou *faculté d'interpréter;* il vient de *érmeneuo* (j'interprète, j'explique, etc.); cependant on prend parfois, dans un sens plus large, ce mot pour *érmeneia,* ou pour *récit, doctrine,* etc. *Exégèse,* ou *explication, développement,* vient de *exégéomai* (je raconte, j'ex-

tèrent l'*épicrisin* ou la *discrétion*, et comme une certaine dilection de ce qu'il faut croire, ou des articles de foi qu'il faut admettre ou rejeter; et nous ne saurions nier que les protestants n'ont apporté un grand zèle dans la recherche de ces questions, et qu'ils n'ont exécuté de grands travaux dans ce but.

Mais ce n'est pas seulement pendant un court espace de temps, « c'est toujours qu'ils apprennent, sans parvenir » jamais à la science de la vérité (II Tim., III, 7); » ils ont même marché dans une voie diamétralement opposée, comme nous l'apprend surabondamment l'expérience des protestants des derniers temps. Bien, en effet, que les premiers pseudo-réformateurs, aussitôt qu'ils se furent séparés de la religion catholique, ne développassent qu'avec crainte et hésitation le principe natif du protestantisme, et qu'ils fussent pour ainsi dire effrayés en face de l'abîme qu'ils venaient de creuser sous leurs pas (voy. Bossuet, *Hist. des variations*, liv. V, § 31), leurs successeurs, toutefois, s'enhardirent par la suite et poursuivirent petit à petit leur œuvre de destruction, de sorte qu'enfin à peine ont-ils laissé pierre sur pierre de l'édifice chrétien tout entier.

Car leur critique biblique les a insensiblement conduits à nier que le Pentateuque fût l'œuvre de Moïse, et à rejeter la plupart des livres historiques de l'Ancien-Testament, et enfin à regarder comme supposées les prophéties les plus remarquables (1). Cette critique sans frein les a conduits aussi à nier l'authenticité, pour le Nouveau-Testament, des quatre évangiles (2) et de la plupart des épîtres de saint Paul, sans parler des autres livres (3).

La doctrine de l'inspiration des livres saints a subi les mêmes vicissitudes; ils l'affaiblirent tellement de prime abord, comme nous l'avons vu, qu'ils la réduisirent à la seule

pose, j'explique, j'interprète). On prend par conséquent quelquefois ces deux expressions l'une pour l'autre, à cause de leur affinité de signification. L'herméneutique, néanmoins, a pour objet l'interprétation et la version des mots, pendant que l'exégèse a pour objet l'interprétation des pensées.

(1) Voy. ce que nous avons dit plus haut, de même que pour la prophétie de Daniel, IX, ce que nous avons écrit dans le Traité de l'incarnation, part. I, ch. 2, prop. 3, § 2.

(2) C'est à cela que se rapporte ce que nous avons dit un peu plus haut de *l'urévangile* ou de l'évangile araméen, et de l'auteur de l'évangile de Jean.

(3) Voy. baron de Starck, Entretiens philosophiques, p. 133 suiv.

exemption d'erreur, ensuite à l'exemption d'erreurs graves; enfin, la rejetant tout-à-fait, ils prétendirent que les livres saints fourmillaient d'erreurs grossières, comme aussi qu'ils avaient été écrits sans aucune espèce de secours surnaturel (1).

Les protestants ont fait les mêmes progrès dans l'herméneutique et l'exégèse sacrée; car, dans le principe, ils attachaient encore un certain prix à la croyance traditionnelle; ils ne dédaignaient pas de consulter les écrits des Pères et de recueillir la doctrine de l'Eglise primitive. Mais ils ne s'en tinrent pas longtemps là; méprisant bientôt tous ces faibles secours, ils préférèrent ne s'en rapporter qu'à eux-mêmes. De là ces canons de l'herméneutique biblique, par lesquels ils ramènent toutes les preuves à des arguments internes, au langage alors en usage, qu'ils regardent comme le moyen le plus propre, comme le moyen exclusif de bien interpréter l'Ecriture; encore ne vont-ils pas chercher dans les Pères qui furent les plus rapprochés des temps apostoliques ce langage usité alors, mais le puisent-ils de préférence dans les auteurs profanes. De là cette comparaison sans fin entre les dictions et les phrases des écrivains sacrés et celles des auteurs profanes, qui occupe le premier rang dans leurs écrits (2). Ils en appellent continuellement au parallélisme des divers passages, au parallélisme poétique, bien qu'ils n'aient pas encore posé des règles suffisamment sûres pour découvrir ces parallélismes, savoir, s'il faut les placer dans les mots, dans les pensées ou dans l'un et l'autre en même temps; comme aussi à ce qu'ils appellent le principe de l'*accommodation* quant à l'application des anciennes prophéties à Jésus-Christ (3), non pas seulement pour ce qui est des apôtres et des évangélistes, mais de Jésus-Christ lui-même (4). Ils ont aussi recours aux

(1) Voy. ce qui a été dit plus haut, et Glaire, ouv. cit., t. 1, p. 535 suiv.

(2) On voit dans les interprètes protestants une comparaison presque continue entre les phrases des écrivains sacrés et celles des écrivains profanes, de sorte que c'est à peine si l'on peut parcourir une page de leurs écrits sans y trouver un grand nombre de comparaisons de ce genre; comme si les apôtres et les évangélistes avaient emprunté leurs phrases à Platon, à Homère, à Eschine, à Démosthène, de sorte qu'il faille les mesurer sur les leurs. Nous ne condamnons pas entièrement ce parallélisme des mots ou des phrases, c'est leur abus que nous improuvons, vu surtout que ces nouveaux interprètes et exégètes veulent éliminer par là l'interprétation de l'Eglise.

(3) Voy. Starck, Entretiens philosophiques, p. 155 et suiv.

(4) Comme Wegscheider, *passim*, surtout §§ 121 et 199.

opinions judaïques et pharisaïques préconçues de Paul et des autres apôtres (Starck, ouv. cit., p. 133 et suiv.). Faut-il s'étonner si les modernes exégètes protestants, qui ne s'appuient que sur ces canons et autres semblables et qui y ont pleine confiance, en sont venus, dans leurs commentaires, à faire désirer qu'ils suivissent, dans l'interprétation des livres saints, les règles qu'ils suivent pour interpréter les livres profanes? Certes, ils n'useraient pas, pour commenter Tite-Live et Tacite, de la liberté qu'ils étalent pour expliquer les Evangiles et les autres livres saints. Toutes les fois, en effet, qu'ils y rencontrent quelque chose de contraire à leurs opinions, ils l'effacent, ils en forcent le sens en l'interprétant, au point que Strauss lui-même se moque d'eux (1).

Il est facile d'inférer de là quelle peut être la foi des protestants, qui lui donnent pour règle unique l'Ecriture. Les premiers protestants qui entendirent métaphoriquement les paroles de la consécration, pour ne pas être obligés d'admettre la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, prétendant qu'un tel dogme est en contradiction avec la raison, fournirent aux sociniens le moyen d'interpréter métaphoriquement tous les passages où il est parlé des mystères de la Trinité, de l'incarnation, de la satisfaction de Jésus-Christ et de tous les autres mystères, et cela, d'après le principe même des protestants. Ils eurent pour successeurs les rationalistes,

(1) Vie de Jésus, tome I, introduct., §§ 8, 9, 10. Nous en citerons comme spécimen ce qui suit, et qui est tiré du § 10. « Mais ce qu'il y a de plus criant » en fait de contradiction, c'est ce qu'on lit dans une mythologie du Nouveau-» Testament, comme celle de Bauer : l'idée du mythe est si peu comprise » que, par exemple, il admet réellement chez les parents de Jean-Baptiste un » mariage demeuré stérile; qu'il explique l'apparition de l'ange à la naissance » de Jésus par un météore enflammé; qu'il suppose, à son baptême, un éclair » et un coup de tonnerre en même temps que le vol fortuit d'une colombe » au-dessus de sa tête; qu'il donne un orage comme fondement de la transfi-» guration, et que, des anges sur le tombeau de Jésus ressuscité, il fait des » linceuls blancs. Kaiser, lui qui se plaint que tant d'explications naturelles » soient si peu naturelles, assure cependant que ce serait ne voir qu'un côté » des choses que de vouloir interpréter tout le merveilleux du Nouveau-Testa-» ment d'une seule et unique manière; et à l'aide de cette remarque, il laisse » subsister l'explication naturelle à côté de l'explication mythique. Pour peu » que l'on connaisse, dit-il, que le vieil auteur a voulu raconter un miracle, » l'explication naturelle devient souvent alors admissible; elle est tantôt phy-» sique, comme dans le lépreux dont Jésus *prévit sans aucun doute* le prochain » rétablissement; tantôt psychologique, la renommée de Jésus et la confiance » en lui ayant eu, chez plusieurs malades, la plus grande part à la guérison, etc. » Pag. 55 et suiv. Mais jetons un voile sur ces impiétés.

qui, en s'appuyant sur le même principe, rejetèrent toute action immédiate de Dieu, et par conséquent la révélation, l'inspiration, les miracles, les prophéties, et en un mot tout ce qui sent le surnaturel, jusqu'à ce qu'ils fussent remplacés par les *mythistes*, qui ne virent d'abord dans l'Ancien-Testament, puis dans le Nouveau, que des mythes historiques, ou poétiques, ou moraux, ou mixtes dans la plupart des récits sacrés. Ainsi, l'histoire de la création de cet univers est le premier mythe, le paradis terrestre le second mythe, la chute des anges et de nos premiers parents le troisième; il en est de même de l'histoire du déluge, de la tour de Babel et de la confusion des langues, de l'histoire d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, de Joseph, de Samson, etc. (voy. Glaire, ouv. cit., t. I, p. 528). Dans le Nouveau-Testament, outre le mythe de la conception et de la naissance de Jean-Baptiste, l'histoire de l'annonciation nous montre le premier mythe, la naissance et l'enfance du Christ le second mythe, et ainsi des autres parties de l'histoire évangélique et apostolique (1). Il y a eu enfin plusieurs protestants qui, après avoir levé le masque, ont professé le déisme et ont enseigné qu'il est du devoir du philosophe de se forger une religion de son propre fonds, et que les philosophes n'ont aucun besoin de l'Écriture et de la religion positive, ou du christianisme historique (2). Tel était le but que devaient atteindre, et ils ne pouvaient pas aboutir ailleurs, ces critiques et ces exégètes qui n'ont pas rougi d'admettre la grammaire pour l'unique fondement et l'appui de leur théologie, et même, qui plus est, comme le *palladium* de l'église luthérienne ou de la secte protestante (3).

III. Comme les catholiques ne fondent leur foi ni sur la critique ni sur l'herméneutique, non plus que sur la grammaire, mais qu'ils la reçoivent de l'Eglise et la tiennent pour très-certaine, de même que tout ce qui s'y rapporte et la suppose, il est certain qu'ils doivent suivre, dans leurs études scripturaires, une voie tout opposée. Ils tiennent pour ratifiées,

(1) Vie de Jésus, tom. I, introduct., §§ 8, 9, 10. Pour ce qui est de l'abus que Luther et ses partisans firent des Ecritures, voyez Histoire de la vie de Luther, par M. Audin, éd. cit., t. I, c. 22, pag. 380 et suiv.

(2) Ce que nous indiquons à peine ici, nous le développerons dans la troisième partie de ce traité.

(3) Tel G.-Ben. Winer, dans ses Idiomes grammaticaux du Nouv.-Testam., Leipsig, 1825, t. I, dans la dédicace et dans la préface, p. 11.

solides et immuables, ainsi que doit le faire un véritable catholique, tout ce que l'Eglise a une fois réglé, sanctionné, touchant la foi et les mœurs, pour l'édification de la doctrine chrétienne; et par conséquent, pour ce qui est du canon et de l'inspiration des Ecritures et de leur interprétation dogmatique, ils doivent se proposer, leurs études doivent avoir pour but unique d'éclaircir, de mieux faire connaître et de défendre la doctrine catholique.

Par conséquent, la critique biblique qui convient au théologien catholique doit avoir pour objet de rechercher et d'examiner ce qu'on appelle les preuves à l'aide desquelles l'Eglise a approuvé son canon et nous l'a proposé; de même que les leçons qu'elle a admises, les parties de livres qu'elle a conservées ou qu'elle a rejetées; d'examiner soit les sources qu'on appelle originelles, soit les anciennes versions de l'histoire du texte sacré; elle doit en outre comparer les leçons et les variantes qui se trouvent soit dans les manuscrits, soit dans les anciens monuments et les écrits des Pères, de même que les recensions et les corrections des manuscrits auxquelles s'appliquèrent de temps en temps de savants hommes. Et toutes ces choses doivent toujours avoir pour fin de confirmer le jugement de l'Eglise contre ces critiques intempérants, qui n'ont presque rien laissé d'intact.

L'herméneutique et l'exégèse des catholiques qui étudient l'Ecriture ne doit tendre qu'à cela; leur but principal doit être de défendre les interprétations dogmatiques de l'Eglise et de les protéger contre les attaques et les nouveautés profanes des hérétiques et des incrédules. Que tous les catholiques tiennent pour sûr et certain que l'Eglise ne peut pas errer dans ses définitions, bien qu'ensuite les interprètes rencontrent des difficultés qui les fatiguent, ils ne doivent néanmoins pas se décourager, puisque la vérité ne peut pas être opposée à la vérité, et qu'on peut la combattre, mais qu'il est impossible de la ruiner. Les difficultés doivent plutôt aiguiser l'esprit, encourager l'étude, engager à en pénétrer tous les replis et à acquérir toutes les preuves, soit intrinsèques, soit extrinsèques, à l'aide desquelles ont peut les résoudre. Et personne ne peut douter de l'heureuse issue de ces travaux. Car l'expérience de siècles nombreux nous apprend que l'Eglise ne s'est jamais, sur aucun point, écarté de la vérité dans ses décisions, pendant que les protestants ont été con-

traints d'avouer eux-mêmes qu'ils s'étaient trompés souvent sur les choses qu'ils posèrent d'abord en principe pour combattre la doctrine de l'Eglise catholique (1). L'interprète catholique tirera donc un grand avantage, pour fixer le sens véritable de l'Ecriture, non-seulement des formules de langage usitées alors, ou du parallélisme, mais encore et surtout du sentiment de la tradition, des écrits des Pères, des usages et de la pratique de l'Eglise, toutes choses qui, d'après le principe catholique d'autorité, viennent en première ligne pour bien interpréter les Ecritures. Que les interprètes catholiques ne se laissent jamais emporter par l'apparence spécieuse des théories des novateurs, qui, le plus souvent, laissent apercevoir, par la suite des temps, leur inanité. Si, en somme, elles ont quelque chose de bon, elles peuvent au plus être de quelque secours; mais elles ne doivent pas faire le fondement de l'herméneutique catholique.

Les catholiques qui étudient les Ecritures ne doivent enfin pas perdre de vue leur analogie avec la foi, non plus que la raison pour laquelle Dieu nous les a données. Or, Dieu ne nous a pas donné les Ecritures pour satisfaire la curiosité oisive de notre esprit, ou pour favoriser des recherches inutiles, mais bièn pour donner à l'esprit une connaissance plus exacte de ce qu'il faut croire, et pour exciter le cœur à brûler d'un plus vif amour pour lui, à faire ce qui est propre à nous rendre saints et agréables à ses yeux, enfin à encourager la piété et à tendre à la perfection. C'est ce qu'a clairement exprimé l'Apôtre, II Tim., III, 16, disant : « Toute Ecriture » inspirée de Dieu est utile pour enseigner, pour reprendre, » pour corriger, pour préparer à la justice, afin que l'homme » de Dieu soit parfait et disposé à faire quelque bonne œuvre » que ce soit; » il a compris, dans ces expressions, les quatre principaux devoirs du docteur chrétien, pour lesquels sert

(1) S'il ne s'agissait d'une chose que tout le monde connaît, on pourrait la prouver par plusieurs exemples. Quel est en effet celui qui enseigne maintenant, parmi les protestants dits *orthodoxes*, que les bonnes œuvres font injure aux mérites de Jésus-Christ? Que toutes les œuvres des infidèles et des pécheurs sont autant de péchés? Que le juste pèche dans toutes les œuvres qu'il fait, de manière qu'il se rend digne de la damnation éternelle? Que les voleurs, les fornicateurs, les homicides, les adultères sont par la seule imputation extérieure des mérites de Jésus-Christ, aussi saints que la bienheureuse Vierge? Que Dieu pousse au péché, et cent autres choses semblables, que Luther, Calvin et autres anciens protestants tenaient pour des vérités inébranlables?

l'Ecriture. Ce sont d'abord d'*enseigner* la vérité de la foi; secondement, de réfuter les erreurs contraires à la foi; troisièmement, de *ramener les mœurs dépravées à leur pureté primitive* par des avertissements et des corrections; quatrièmement, *de le préparer à la justice,* savoir, à la sainteté de la vie (voy. Bernard. de Pecquigny, sur ce pass.). L'exégète catholique ne doit donc jamais perdre cela de vue dans ses commentaires, et, pour atteindre ce but, il tirera un grand avantage de la connaissance des diverses langues dans lesquelles furent écrits les livres de l'un et de l'autre Testament, puisque la connaissance de ces langues contribue beaucoup à faire connaître le vrai sens des Ecritures (1); de même que la lecture assidue des saints Pères et la connaissance approfondie des meilleurs interprètes et des plus savants commentateurs; l'étude des mœurs et des coutumes du peuple hébreu et des autres anciens peuples; la connaissance de la chronologie et de la géographie sacrée, comme aussi des livres talmudiques et rabbiniques, qui peuvent éclaircir plusieurs textes des Ecritures, surtout en ce qui tient aux adages, aux rites et aux coutumes du peuple juif; enfin, le sens multiple de la sainte Ecriture.

IV. Et pour ce qui est en particulier de ces sens divers des Ecritures, je ne dissimule pas qu'il en est plusieurs, même parmi les catholiques de ces derniers temps, qui sont très-difficiles à les admettre (2). Mais, en ce point comme dans

(1) Voy. Corn. à Lapierre, dans son Introduct. à l'Ecriture sainte, sect. 1; voy. aussi Serarius, Prolégom. bibliq., c. 21.

(2) Jahn, dans son Manuel d'herméneutique générale des tables de l'Ancien et du Nouveau-Testament, Vienne, 1812, §§ 14, 15 et 16. Quoiqu'il admette un double sens *immédiat* ou littéral et historique, et le sens *médiat* ou symbolique, il en restreint néanmoins trop l'usage et semble pleinement exclure le sens mystique qu'ont suivi les Pères; en quelques points même il se sépare peu des protestants. Arigler est même allé plus loin dans son Herméneutique générale de la Bible, Vienne, 1813; non-seulement il semble rejeter entièrement le sens mystique, mais il s'efforce même, §§ 10 et suiv., de renverser les arguments qui l'établissent; il dit même çà et là des choses inconciliables avec la doctrine véritable. Nous nous contenterons d'en donner comme spécimen ce qu'il dit § 12 : « Qu'ils apprennent donc *à soumettre les parties supérieures à la raison,* ceux qui veulent que ces expressions (de l'Ecriture) » dépendent toujours d'une autorité étrangère et même plus élevée, et jamais » d'elles-mêmes. » Or, ces expressions paraissent beaucoup trop dures; je ne parlerai point de ce qu'il dit touchant le décret du concile de Trente, qui a pour objet l'interprétation des Ecritures, et de l'application que les évangélistes et les apôtres ont fait de l'Ancien-Testament à Jésus-Christ; car ce qu'il dit est tel qu'un véritable catholique ne saurait l'admettre. Il faut

tous les autres, il faut beaucoup de discrétion pour distinguer l'usage de l'abus. Car ceux qui imaginent, sans discernement ni raison suffisante, ces divers sens, ou qui se les forgent arbitrairement, de manière à prendre leur sens pour celui de l'Ecriture, sont certainement blâmables. Ceux, au contraire, qui s'appuient sur des raisons solides, pourvu qu'ils agissent avec discrétion, sont dignes d'éloges lorsqu'ils font connaître et exposent les divers sens de l'Ecriture. Jésus-Christ et les apôtres nous ont en effet ouvert plus d'une fois la voie pour ce genre d'interprétation. Car, comme l'ancienne loi était typique, non-seulement elle annonça ouvertement à l'avance, dans ses prédictions et ses prophéties, le Christ et son Eglise, mais elle la figure même dans ses rites et les faits qui s'accomplissent sous elle (1).

On distingue le sens littéral, qui est aussi tropique et métaphorique, et le sens mystique ou spirituel, que l'on divise encore en sens allégorique, tropologique et anagogique, que l'on exprime par ces vers connus de tout le monde :

Littera gesta docet ; quid credas, allegoria ;
Moralis, quid agas ; quo tendas, anagogia (2).

savoir se modérer en tout, autrement on se brise à chaque instant contre les écueils.

(1) C'est aussi ce qu'avoue Jahn, pass. cit.; voy. aussi Glaire, ouv. et pass. cit., pag. 339 et suiv.

(2) Cette division des sens bibliques contenus dans les vers cités paraît fautive sur plusieurs points ; et 1° c'est qu'elle comprend un genre de sens bibliques avec les espèces de l'autre genre, pendant qu'il n'y a pas de raison pour que les noms de *tropologique* et *anagogique* s'emploient uniquement pour signifier les espèces du sens spirituel ; puisque les Ecritures prises même dans le sens littéral nous enseignent ce qui tient *aux mœurs* et *à la vie éternelle ;* 2° c'est que, outre les défauts communs à toute la proposition, ces vers ont aussi des défauts qui leur sont propres ; car *la lettre* est mal définie par les mots *gesta docet ;* comme s'il n'y avait que l'histoire qui eût un sens littéral, et que *les lois* et ce qui tient *aux mœurs* et *les prophéties* n'avaient pas un sens littéral. Il n'y a pas *que l'allégorie* qui enseigne *ce qu'il faut croire ;* car *l'allégorie biblique,* qu'il ne faut pas confondre avec *l'allégorie du rhéteur,* est, si je puis ainsi dire, une série de *métaphores bibliques,* savoir, d'événements et de choses qui avaient une autre signification que leur signification propre, comme on le verra par les paroles de saint Paul, que nous citerons bientôt. Or, tout en admettant que ces faits soient la matière et l'objet de la foi, il y en a plusieurs qui sont propres à exciter l'espérance et à former les mœurs. Au reste, cette quadruple division du sens biblique a été d'abord imaginée, suivant quelques-uns, par saint Augustin, qui dit dans la Gen. litt., c. 1 : « Dans tous les livres » saints, on peut séparer ce qu'ils contiennent concernant *l'éternité,* concernant » *les faits* qui y sont racontés, ce qu'ils contiennent de prophétique, et les » commandements qu'on y voit. » Mais le saint docteur ne fait pas ici mention des divers sens des Ecritures, il en divise seulement la matière. Cependant,

Il ne nous appartient pas de les examiner dans leur détail; nous nous bornons à dire que le sens littéral est celui qui naît des expressions prises dans leur sens naturel, ou qu'elles expriment immédiatement; que le sens spirituel est médiat, c'est-à-dire celui que l'on tire des choses signifiées (1). Nous ne nous arrêterons donc pas à la question de savoir si le même texte de l'Ecriture est susceptible d'un double sens littéral (2), comme il en est plusieurs qui le prétendent, et peut-être non sans raison (3); pour nous, suivant le sentiment commun des théologiens et des interprètes, nous disons que le sens littéral est enfin le seul qui puisse fournir au théologien des preuves pour établir et défendre les dogmes.

Qu'il nous suffise d'avoir donné ces notions générales sur l'interprétation exégétique et scientifique des Ecritures; car pour ce qui est de tout ce qui tient aux choses requises pour l'exacte interprétation des Ecritures, de même qu'aux canons particuliers et aux règles spéciales que l'on ne doit jamais

Euchère de Lyon, qui vécut peu de temps après Augustin, aussi au V[e] siècle, non-seulement fait mention de cette division, mais il les nomme même d'après cette notion; il l'attache aussi à ces noms, dans la préf. du liv. des Formul., pour l'intelligence spirituelle de l'Ecriture, où il dit: « Le corps de l'Ecriture, » comme il est enseigné, comprend *la lettre* ou *l'histoire;* l'âme dans le sens » moral, que l'on appelle *tropique;* l'esprit dans l'intellect supérieur, qui est » appelé *anagogie.* » Biblioth. des Pères, Cologne, t. V, part. I, p. 741. Eucher, comme on le voit par les paroles citées, ne fait point mention du sens allégorique; mais saint Paul le mentionne, Gal., IV, 23, disant des histoires d'Isaac et d'Ismaël : « Ces choses sont dites d'une manière *allégorique,* car ce sont » là les deux Testaments. »

(1) Il en est quelques autres qui donnent de l'un et l'autre sens, spirituel et littéral, une notion un peu différente; de sorte qu'ils entendent par sens *littéral* ce que le Saint-Esprit a voulu exprimer *directement* et d'une manière *prochaine;* et ce que les paroles expriment *directement,* soit dans leur sens propre ou figuré, en tant que figuré; et par sens figuré, ils entendent ce que l'Esprit-Saint a voulu exprimer directement, il est vrai, mais d'une manière *éloignée;* ces paroles le contiennent d'une manière *oblique,* néanmoins, en tant qu'il découle des figures et qu'il est caché sous le sens *littéral.*

(2) Luther, le premier de tous, défendit l'unité du sens littéral, et George Miller, prof. de dogm. à Augsbourg, dit de lui : « Notre Luther a acquis un » mérite immortel, lui qui a soutenu l'unité du sens littéral, après avoir rejeté » la pluralité des sens soutenus à l'aide de paroles lubriques et d'inventions » mensongères par les pontifes. »

(3) Voy. Corneille à Lapierre, can. 36, sur le Pentat. Ceux qui souscrivent à cette opinion prennent pour chef saint Augustin, qui, Confessions, liv. XII, c. 18, 25, 26, 31 et 32, et liv. III, de la Doctrine chrét., c. 27 et ailleurs, établit ce double sens; de même que saint Thomas, I part., quest. 1, art. 10, corp. Voy. les savantes remarques de Czuppon sur ce point, ouv. cit., Défense de l'édit. Vulg. lat. de la Bible, t. I, sect. 1, § 7, p. 24 et suiv. Voy. aussi Estius, discours sur cette question : *L'Ecriture contient-elle plusieurs sens littéraux?*

perdre de vue pour bien interpréter soit l'Ancien soit le Nouveau-Testament, et chaque livre en particulier, nous gardant bien, comme nous l'avons fait observer plus haut, d'empiéter sur le domaine d'autrui, nous renvoyons aux auteurs autorisés qui ont traité ces matières (1).

CHAPITRE IV.

VERSIONS DE L'ÉCRITURE SAINTE.

Ce que les théologiens doivent dire des versions des saintes Ecritures porte surtout sur la version Vulgate latine, et les versions faites en langue vulgaire. Car il est de leur devoir de défendre surtout ce que l'Eglise a établi. Mais comme l'Eglise a déclaré que la Vulgate latine est authentique, et que les pontifes romains ont porté plusieurs décrets sur les versions en langue vulgaire, il s'ensuit que le théologien doit défendre cela contre les détracteurs de l'Eglise, qui ont à ce sujet jeté les hauts cris. Car, pour ce qui est de la *recension* des anciennes versions, soit d'Orient soit d'Occident, sur le prix de chacune d'elles, l'époque, les auteurs, de même que pour les versions modernes, les éditions, leurs beautés ou leurs défauts, ceci rentre tout naturellement dans le domaine des professeurs d'Ecriture sainte.

Or, pour ce qui est de la version Vulgate de l'Ecriture, elle a été la cause d'une foule de controverses. Et d'abord, dans quel sens le concile de Trente l'a-t-il déclarée authentique? Est-ce au détriment des textes originaux, ce que plusieurs hérétiques prétendirent naguère pour incriminer l'Eglise catholique; ou n'est-ce que comparativement aux autres versions latines que l'on publiait çà et là? Secondement, par son décret, le concile de Trente a-t-il prétendu que la version Vulgate n'était pas seulement exempte de toute espèce d'erreurs et sur la foi et sur les mœurs, mais encore de tout autre

(1) On peut entre autres consulter saint Augustin, de la Doctrine chrétienne, liv. III; Salmeron, Proleg., 7-20; Serarius, Proleg. bibliq., c. 21; Bonfrère, Introduct. à toute l'Ecriture, c. 20; Vasquez, sur saint Thomas, 1 part., q. 1, art. 10; Huet, Démonstr. évangél., prop. 7, §§ 1-6; Bible lat.-franç., vulgairement dite *de Vence*, préface génér. sur les livres de l'Ancien-Testament, Paris, 1827, t. I, p. 248; Glaire, ouv. cit., t. I, c. 6, p. 336-401, et encore appendice au c. 6, p. 470-493.

défaut portant soit sur les choses et les idées, soit sur les paroles mêmes, de sorte qu'elle soit exempte de toute espèce de fautes? Troisièmement, doit-on regarder la Vulgate comme inspirée, ainsi qu'il en est qui l'on pensé (1), ou ne le doit-on pas? Quatrièmement, enfin, l'édition commune publiée par Sixte V et Clément VIII est-elle si pure, si correcte, qu'il ne faille plus la corriger jamais?

Ces questions furent presque toutes traitées autrefois avec une animation extrême, et à peine est-il quelqu'un parmi les protestants qui ne prétende que la pensée et le dessein du concile de Trente a été, en publiant son décret, qu'il faut préférer la version Vulgate au texte primitif lui-même, ou au moins de défendre à qui que ce soit, si besoin est, d'aller puiser aux sources premières, ainsi que l'ont démontré plusieurs auteurs catholiques très-graves (2). Ainsi, pas un catho-

(1) Entre autres Pierre Sutor, ouv. int. Traduct. de la Bible, c. 10; Titelman, Dissertat. en faveur de l'édit. Vulgate, ajoutée au comment. sur l'épître aux Romains; Mariana, Dissert. pour l'édit. Vulgate, c. 22 et suiv.; Morin, Essais bibliques, liv. I, c. 12.

(2) Voy. card. Pallavicin, Histoire du concile de Trente, liv. VI, c. 17, où il démontre que le concile n'a jamais eu la pensée de mettre la Vulgate au-dessus des textes hébreu et grec, ou d'empêcher les écrivains de recourir à ces textes, lorsqu'ils le jugeront opportun, pour mieux connaître le sens. Et Salmeron, qui assista lui-même à ce concile, dit ce qui suit, Prol. 3, édit. Col., 1602, p. 24 : « Enfin vint l'approbation du concile de Trente... ce que voyant » les hérétiques actuels, ils méprisèrent ouvertement la Vulgate, ou l'ancienne » édition de saint Jérôme, et en firent de nouvelles à leur guise... il porta ce » décret... Démontrons, en second lieu, que l'édition Vulgate de saint Jérôme » ne fut pas approuvée de manière que l'on doive entendre par là qu'il faut » rejeter les textes grec et hébreu : ce qu'il est facile de faire. Il n'était pas, » en effet, question ici des exemplaires grecs et hébreux; il s'agissait unique- » ment de savoir quelle est la meilleure des nombreuses éditions latines qui » ont paru de nos jours..... Et on a laissé ceux qui veulent étudier à fond » l'Ecriture, libres de consulter les sources grecques et hébraïques, etc. » Ce que André Végas, autre théologien du concile de Trente, écrit contre Calvin et Philippe Mélanchthon, s'accorde parfaitement avec ceci, liv. XV, de la Justification, ch. 9, col. 1572, p. 692, où, après avoir dit d'abord que le concile a approuvé la Vulgate latine expurgée des fautes des copistes, quoiqu'il n'ait pas eu l'intention de dire qu'il faut l'adorer comme venant du ciel, et autres choses semblables, ajoute : « Il vous est facile de conclure de ces paroles et » des approbations ordinaires du concile, que telle a été sa pensée. Et pour » que vous ne doutiez pas de cela, je puis très-véridiquement vous alléguer » (Calvin) le très-religieux et très-savant cardinal de Sainte-Croix... qui présida » à cette session et à toutes les autres; et qui, avant de confirmer ce décret, » et même ensuite, m'attesta, il m'en souvient, plusieurs fois, que c'était là » ce que les Pères avaient voulu confirmer. Par conséquent, cette approbation » de l'édition Vulgate n'empêche ni vous ni qui que ce soit, si l'on rencontre » des difficultés, de recourir aux sources, et de se servir de tous les moyens » dont on peut disposer, et qui peuvent aider et enrichir les latins et expurger

lique ne défend maintenant l'inspiration de la Vulgate latine, ni ne pense encore qu'elle est tellement exempte de fautes d'impression et de typographie qn'on ne puisse plus la corriger, ce qu'avoue l'auteur même de la préface au lecteur de l'édition de Clément VIII (1). Tous les catholiques, néanmoins, sont d'avis qu'il n'y a dans l'édition Vulgate aucune erreur dans tout ce qui touche à la foi ou aux mœurs, ou même de quelque importance touchant les choses et les idées (2). C'est dans ce sens qu'ils affirment que le concile de Trente a déclaré la Vulgate latine authentique; et il est résulté de ce décret que cette version latine a été jugée conforme au texte original, et que par suite elle a acquis l'autorité extrinsèque; et ce jugement public et solennel de l'Eglise fait que nous sommes certains de sa conformité et de sa convenance intrinsèque avec les sources mêmes, de sorte que personne ne peut en rejeter l'autorité. Pour nous, nous souscrivons à cela, et c'est dans ce sens que, sans nous occuper des autres controverses qui sont usées, nous établissons l'authenticité de la version Vulgate latine contre les protestants.

Pour éviter toute obscurité, nous allons citer préalablement

» les fautes de l'édition Vulgate, et qui sont plus conformes au sèns de l'Esprit-» Saint et aux sources elles-mêmes. » Je pense qu'il est inutile, après cela, de citer ce qu'écrivent dans le même sens Bellarmin, liv. II, de la Parole de Dieu, c. 10; Rugerius, secrétaire apostolique, des Ecritures canoniques, c. 44, et un grand nombre d'autres. Humphr. Hody, d'Oxford, en fait une longue liste dans son ouv. intit. des Textes des Ecritures, etc., Oxford, 1705, liv. III, c. 15. Et il se montre pourtant l'ennemi acharné de l'Eglise romaine. Melch. Canus prétend pourtant le contraire, Lieux théolog., liv. II, c. 13 suiv., avec quelques autres à l'opinion desquels souscrivent à plus forte raison ceux qui regardent la Vulgate comme inspirée.

(1) C'est Bellarmin lui-même qui en est l'auteur, comme nous le verrons bientôt. Il suffit, assurément, de jeter les yeux sur les deux mémoires que Lucas de Bruges offrit à Bellarmin, où il donna un spécimen des corrections à faire au texte des quatre évangiles de la Vulgate. Œuv. éd. d'Anvers, 1606, t. II, p. 1056, comme aussi dans les deux autres mémoires imprimés à la suite du commentaire de Duhamel.

(2) Quant aux erreurs qui ne touchent pas à la substance même, y en a-t-il réellement? Les uns le soutiennent, les autres le nient. Parmi ceux qui le nient, on voit entre autres Cabassut, Dissert. ecclésiast. sur le décret du concile de Trente concernant l'édition Vulgate, dans la Notice sur le concile; de même Bellarmin, dissert. publiée en 1749, par Windenofer, d'après les manuscrits; Simon de Muis, liv. de l'Aut. du texte hébreu; Serarius, Proleg., c. 21; Bonfrère, Prélim.; J. de la Haye, Prol.; Noël Alex., siècle IV, diss. 39; Bossuet, Projet de l'union, etc. D'autres l'affirment, et parmi eux on voit, dans ces derniers temps, Zama Mellini, profess. à Bologne, Institut. bibliq., Bologne, 1833, part. I, diss. 2, c. 3, art. 3, q. 1, p. 162.

les paroles du décret du concile de Trente, sess. IV; les voici : « Le même saint concile, considérant qu'il peut être fort utile » à l'Eglise de Dieu de connaître, parmi toutes les éditions » latines des Ecritures dont on se sert, quelle est celle qu'il » faut tenir pour authentique, statue et déclare qu'il faut » regarder comme authentique l'ancienne édition Vulgate, qui » est approuvée depuis tant de siècles dans l'Eglise, qu'il faut » s'en servir pour les lectures publiques, les controverses, les » prédications et les interprétations, et que personne n'ose ni » n'ait la présomption de la rejeter, sous quelque prétexte » que ce soit. »

Quant aux versions en langue vulgaire qui ont été faites dans ces derniers temps, il faut avant tout distinguer deux choses, savoir : *les versions* en elles-mêmes, et *la lecture* de ces mêmes versions. L'Eglise n'a jamais défendu, en aucun temps, la traduction de l'Ecriture en langue vulgaire, et il parut, dès les premiers siècles même de l'Eglise, plusieurs versions de ce genre, soit en Orient, soit en Occident, sans que l'Eglise s'y soit opposée; elle s'en est même servi en quelques circonstances, comme cela est constant, pour les versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion (1). Il n'est personne, en outre, qui nie que la critique biblique, l'herméneutique et l'exégèse ne retirent un grand avantage des anciennes versions syriaque, arabe, cophte, arménienne, persique, etc., et surtout de la version grecque d'Alexandrie, ou dite *des Septante* (2), que

(1) Voy. entre autres, sur ce point, Hody, ouv. cit., liv. IV, c. 1; il y traite longuement et savamment cette question, de même que J. Lelong, Biblioth. sacrée, Paris, 1723, t. I, c. 3, sect. 1.

(2) Il y a parmi les savants, soit catholiques soit protestants, un grand nombre d'opinions opposées sur l'origine, l'auteur ou les auteurs, l'époque, etc., où fut faite cette version. Hody les a réunies en grande partie dans l'ouv. cit., et après avoir rapporté en grec et en latin l'histoire d'Aristée, il expose dans le liv. I tout entier les diverses opinions des auteurs de l'une et l'autre communion sur cette version; et dans le liv. II, il expose sa manière de voir sur le temps et la manière dont elle a été faite, et il conclut, ch. 7 suiv., que la version seule du Pentateuque a été faite par des Juifs hellénistes d'Alexandrie; enfin il combat énergiquement Isaac Vossius, qui, dans son petit ouvrage intitulé Version des Septante, avait approuvé cette version. Richard Simon dit dans ses Recherches sur les diverses éditions de la Bible (que quelques-uns ont vainement attribué à L. Capelle), Londres, 1683, c. 4, que cette version fut attribuée aux Septante parce qu'elle fut approuvée par le sanhédrin, qui était composé de soixante-dix ou soixante-douze membres. Il avait déjà écrit la même chose dans son Histoire critique de l'Ancien-Testament, liv. II, c. 2. Tel est aussi le sentiment de plusieurs autres. La discussion n'est pourtant pas encore épuisée, puisque le docte de Magistris, dans son édition de

l'Eglise a adoptée et s'est appropriée pour les livres de l'Ancien-Testament. L'Eglise, néanmoins, a toujours veillé à ce que les versions fussent fidèles, surtout après que les hérétiques eurent commencé à traduire l'Ecriture en langue vulgaire, ou plutôt à l'altérer, pour glisser leurs erreurs dans les cœurs des peuples (1); elle a improuvé ces versions et elle en a interdit la lecture aux fidèles. Et comme ce mal s'aggravait de jour en jour, dans ces derniers temps, après qu'eurent été établies ces sociétés vulgairement dites *sociétés bibliques*, qui ont pour but de répandre partout la Bible traduite dans toutes les langues vivantes, au grand détriment de la foi chrétienne et catholique, les pontifes romains ont condamné ces sociétés par de fréquents décrets. Parmi eux se font surtout remarquer Pie VII et Léon XII (2), qui excitèrent le zèle des évêques à prémunir les fidèles confiés à leurs soins contre ce genre de tentatives. Les protestants, qui ont formé et imaginé ces sociétés, les portent au contraire aux nues, et ils les favorisent et les soutiennent de leur bourse, de leur autorité et par tous les moyens en leur pouvoir; et ils traitent les pontifes romains, qui les ont improuvées, de protecteurs des ténèbres et d'ennemis des progrès de l'esprit humain.

Ceci posé, il nous reste à venger le décret que le concile de Trente a porté concernant l'édition Vulgate latine, et le jugement que les pontifes romains ont porté contre les sociétés bibliques. Quant à la lecture de la Bible en langue vulgaire nous en parlerons dans le chapitre suivant, et nous ne traiterons dans celui-ci que des versions. Nous dirons donc :

Daniel, d'après les Septante, qu'il a publiée le premier d'après le manuscrit de Scio, à Rome, en 1772, vol. in-fol., a opposé à Hody et aux autres détracteurs de la version des Septante une apologie composée de cinq longues et savantes dissertations, et il la défend énergiquement. On peut le consulter.

(1) Les vaudois furent les premiers hérétiques, dans les siècles suivants, qui traduisirent la Bible en langue vulgaire, et qui, par suite, l'altérèrent; Innocent III condamna leur version au commencement du XIII[e] siècle, lett. 142, liv. II, éd. Baluze, p. 432. A cette version succéda celle du Nouveau-Testament, publiée en langue vulgaire ou française, que fit paraître le prêtre Etienne de Ansa ou de Emsa, de Lyon, par les soins et aux frais de Pierre de Vaux, après l'année 1170 ou 1180. Voy. Lelong, ouv. cit., t. I, c. 4, part. II, art. 1, pag. 312 suiv.

(2) Pie VII, lettres à l'archevèque de Gnesne, 21 juin 1816, et à Stanislas, archevêque de Mohilow, 3 septembre, même année; Léon XII, encyclique à tous les patriarches, primats, archevèques et évèques, 3 mai 1824.

PREMIÈRE PROPOSITION.

C'est à juste titre que le concile de Trente a statué et déclaré qu'entre toutes les éditions latines des livres saints qui étaient en usage, il faut tenir pour authentique l'ancienne édition Vulgate.

Le concile de Trente, comme nous l'avons insinué plus haut, a fait deux choses en déclarant et en statuant que la version Vulgate est authentique préférablement aux autres éditions latines alors en usage, savoir : il a attesté qu'elle est intrinsèquement conforme au texte primitif, non-seulement pour tout ce qui tient à la foi et aux mœurs, mais encore dans tout le reste, au moins substantiellement, et, de plus, il lui a donné une autorité extrinsèque qu'il n'a pas donnée aux autres, et qu'il n'a même conférée à aucun texte original, soit hébreu soit grec (1). Et comme ceci est positif d'après le décret lui-même, nous ne voyons pas que nous soyons obligé de le prouver.

Quant à la conformité intrinsèque de l'édition Vulgate latine avec le texte primitif dans le sens indiqué, voici comment nous la prouvons. On doit regarder, comme conforme au texte original ou primitif, une version dont l'Eglise s'est servie depuis un grand nombre de siècles, à laquelle ses adversaires eux-mêmes ont donné leur suffrage, que personne enfin n'a pu jusqu'à présent convaincre de fausseté et d'erreur, non-seulement en ce qui tient à la foi et aux mœurs, mais même dans ce qui concerne la substance même du texte, sur quelque autre point que ce soit. Or, telle est la Vulgate latine approuvée par le concile de Trente.

Pour ce qui est de l'usage qu'en a fait l'Eglise latine pendant de longs siècles, c'est une chose très-positive, attestée par l'histoire même de l'édition Vulgate. Les savants savent par-

(1) Cette distinction entre l'authenticité *intrinsèque* et *extrinsèque* paraît avoir réduit à néant la discussion sur la prééminence donnée par le concile de Trente à l'édition Vulgate sur les textes et les autres versions. En effet, le concile ne touche point aux sources et aux anciennes versions; il les laisse dans le *statu quo*, suivant le langage ordinaire, et il laisse aux savants le soin de traiter de leur valeur intrinsèque, puisqu'il n'a nullement voulu, comme l'atteste le cardinal Pallavicin, y toucher par son décret. Il a par conséquent constaté, par son décret, l'authenticité extrinsèque de l'édition de la Vulgate latine, ce qui nous assure qu'elle ne contient rien de contraire à la foi et aux mœurs, ou aux sentiments concernant les sources primitives.

faitement que la version latine de l'Ancien-Testament fut faite presque dès les temps apostoliques sur la version grecque des Septante (1), et celle du Nouveau-Testament sur le texte grec (2). Or, cette version fut toujours mise au premier rang dans l'Eglise, et saint Jérôme l'appelle *commune* ou *Vulgate* (3), saint Augustin *italique* (4), saint Grégoire-le-Grand et les autres l'appellent *ancienne*, pour la distinguer des autres versions latines presque sans nombre, que publièrent en ce temps-là de simples particuliers (5). Les Pères de l'Eglise en firent le plus grand éloge, surtout saint Augustin, qui pensa qu'elle méritait ce nom préférablement à toutes les autres, « et quelle se rapprochait davantage du texte, tout en expri- » mant plus nettement la pensée (liv. II, *de la Doctr. chrét.*, » c. 15). » Tel fut l'état des choses, jusqu'à ce que saint Jérôme publiât une nouvelle version de l'Ancien-Testament sur le texte hébreu ; et comme elle obtint le premier rang dès qu'elle eut paru, saint Grégoire-le-Grand lui donna le nom de *Vulgate nouvelle*, comparativement à cette ancienne Vulgate ou version italique (6). Et le concile de Trente donna à cette nouvelle Vulgate le nom de *Vulgate ancienne*, parce qu'elle était devenue vieille, puisqu'il s'était écoulé plus de mille ans depuis le temps où elle parut jusqu'au concile que nous venons de nommer; d'autant mieux qu'on avait cessé de

(1) Voy. Michaëlis, Introd. au Nouv.-Testament, t. II, part. I, sect. 24 et 25; et il le démontre non-seulement par des arguments intrinsèques, mais encore par des arguments extrinsèques ; de même que Serarius, Proleg. bibliq., c. 19, quest. 8, et Brian. Walton., Polygl., prolég. 10, n. 1.

(2) Voy. Millius, Nouv.-Testam., prolég., Oxford, 1707, pag. 41 et suiv. Cet auteur nous paraît être néanmoins dans l'erreur, ainsi que nous l'avons observé ailleurs, en ne faisant remonter la version du Nouveau-Testament qu'au temps de saint Pie I, au commencement du IIe siècle, et en cela il ne s'appuie que sur des conjectures; Michaëlis tient le contraire, pass. cit.; voyez aussi Sabatier, Anc. vers. de la Bible, ou Anc. italiq., préf., t. I, p. 11 suiv.

(3) Comm. sur le ch. 13 de saint Matthieu, v. 35, et dans la lettre 106, éd. Vallars., à Sunnia et à Fretela, n. 2.

(4) Liv. II, de la Doctrine chrét., ch. 15. Mais pourquoi a-t-elle été appelée *italique*, d'après Ferrand, diacre, Somme bibliq., liv. III, ch. 1? C'est parce qu'elle était surtout en usage parmi les Pères italiens. Voyez aussi Sabatier, ouv. et pass. cit., p. 31.

(5) En effet, saint Augustin, liv. II, de la Doctrine chrét., c. 11, n. 16. « On » peut, dit-il, compter ceux qui traduisirent les Ecritures de l'hébreu en grec, » mais il est impossible de compter les interprètes latins. Car tous ceux qui » possédèrent le texte grec aux premiers temps de la foi, et qui avaient quelques » connaissances des deux langues, entreprirent de l'interpréter. »

(6) Voy. Joseph Blanchini, ouv. cit., préf. gén., p. 28.

se servir de l'ancienne italique qui était tombée dans l'oubli (1). L'édition Vulgate, approuvée par le concile de Trente, consiste en grande partie dans la version de saint Jérôme et des livres que ce même saint corrigea, et dont il fit la *recension* (2). Or, bien que de temps en temps quelques savants en aient rétabli la véritable leçon et qu'ils l'aient corrigée des fautes qui s'y étaient glissées par la négligence des typographes (3), au temps du concile de Trente, elle contenait encore une foule de fautes; ce qui fit que le concile décréta et statua, dans la même sess. IV, que par la suite on imprimerait cette édition Vulgate *corrigée avec le plus grand soin.* Les pontifes romains mirent tout en œuvre, surtout Grégoire XIII, Sixte V, Grégoire XIV et Clément VIII, et ils établirent des congrégations dans ce but, pour publier, selon le désir du concile de Trente, une édition de la version Vulgate aussi correcte que possible, ce qui eut réellement lieu. Donc, comme la version Vulgate latine a été en usage pendant tant de siècles dans l'église d'Occident, que les saints Pères en ont fait le plus grand éloge (4), comme les

(1) Le docte Sabatier, moine de Saint-Maur, est parvenu, à force de zèle et de patience, à réunir cette ancienne interprétation à l'aide des manuscrits des anciens Pères, des écrits des auteurs ecclésiastiques, des missels, des bréviaires et des autres monuments qui en contenaient épars les divers fragments et lambeaux, et il l'a publiée en six vol. in-fol., Reims, 1743. C'est aussi ce qu'a fait, au moins en grande partie, Blanchini dans ses *Vindiciæ.*

(2) Voy. Préface au lecteur, édit. de Clément VIII. Car si on en excepte le Psautier, Baruch, la Sagesse, l'Ecclésiastique et les deux livres des Machabées, pour lesquels on a conservé l'ancienne version, pour tous les autres livres on a conservé la version de saint Jérôme, reproduite en entier par Martène et Vallarsius, dans la Bibliothèque divine du même saint.

(3) Car outre Cassiodore, qui fit au VIe siècle (il mourut en effet, d'après l'opinion la plus vraisemblable, l'an 575) une *recension* de la Bible publiée par Maffei, Alcuin en fit une nouvelle l'an 802; Lanfranc en fit une l'an 1089; Etienne II, abbé de Citeaux, en fit une l'an 1109, de même que le cardinal Nicolas, diacre de saint Damase, l'an 1150. Les Pères dominicains de Paris publièrent leur célèbre *Correctorium* l'an 1236, dont parle longuement Fabricy, de l'ordre des prêcheurs, dans son ouvrage intitulé Titres primitifs de la révélation, Rome 1772, t. II, p. 122 suiv. Il y en eut ensuite d'autres qui entreprirent la même chose, surtout le cardinal Ximenès, qui publia sa Polyglotte l'an 1517; puis Robert Etienne publia, en 1528 et 1542, de nouvelles éditions de la Vulgate; enfin les docteurs de Louvain en publièrent une édition plus correcte l'an 1547, corrigée avec plus de soin encore par la suite. Voy. l'illustre Brunati, diss. 3, du Nom, de l'auteur, du correcteur, et de l'autorité de la version Vulgate, parmi les Dissertations bibliques qu'il a publiées à Milan en 1838, p. 59 et 60.

(4) On distingue surtout, parmi eux, saint Grégoire-le-Grand, liv. 1, hom. 10, sur Ezéchiel, n. 6, et sur Job, Moral., liv. XX, n. 62, où il dit en dernier lieu : « L'ancienne version diffère beaucoup de celle-ci... Cependant, comme cette

conciles œcuméniques s'en sont servis, comme tant de savants hommes l'ont confrontée avec les exemplaires grecs et hébreux, et que souvent on a corrigé les fautes qui s'y étaient glissées par la négligence des libraires et des chalcographes, et qu'enfin elle a été publiée par l'autorité des pontifes romains, nous sommes obligé, à moins de délirer, de convenir que non-seulement dans tout ce qui tient à la foi et aux mœurs, mais même dans tout ce qui tient au moins à la substance, elle est conforme aux sources premières ou au texte original, et qu'elle n'en diffère en rien.

Et il en est résulté ce fait singulier : c'est que les protestants, qui s'élevèrent dès le principe avec tant d'ardeur contre ce décret, dès que ce premier mouvement fut calmé, le louèrent, vantèrent l'édition Vulgate, et la préférèrent aux autres versions. Je n'en finirais pas si je voulais citer tous les témoignages des plus savants protestants qui lui sont favorables, tels que ceux de Conrad Pellican, des deux Osiander, savoir, père et fils, de Théodore de Bèze, d'Isaac Casaubon, de Hugues Grotius, de Jean Drusius, des deux Buxtorf, de Louis de Dieu, de Walton, de Millius, de Boisius et d'une foule d'autres (1). Il nous suffira donc d'en citer un ou deux : « J'ai annoté, dit Grotius, ce que j'ai cru devoir annoter dans » la version latine, qui est en usage depuis longtemps, que » j'ai toujours fort estimé, et qui non-seulement ne contient » aucun dogme hétérodoxe, mais qui est encore recomman- » dable par l'érudition qu'elle contient, quoique le style en

» nouvelle version est faite sur l'hébreu et l'arabe (de Job), elle semble être » plus exacte, et il faut croire tout ce qu'elle contient; et notre interprétation » doit en rendre exactement toutes les paroles. » Saint Isidore de Séville, liv. VI, Etymol., c. 4, n. 5, édit. Arevali, écrit aussi : « Le prêtre Jérôme, qui » connaissait parfaitement trois langues, a aussi fait une version latine des » Ecritures sur le texte hébreu; il les a éloquemment traduites, et c'est à juste » titre que l'on préfère sa version; car elle est plus littérale, elle rend mieux » la pensée; et comme l'interprète est chrétien, elle est plus vraie » Et dans le liv. 1, *De officiis*, c. 12, n. 8, il dit en outre : « Jérôme a traduit les Ecri- » tures en latin sur le texte hébreu seul. Et *toutes les églises en général se » servent de son édition*, parce qu'elle est plus exacte et plus claire. » Les Bénédictins en citent plusieurs autres dans leur édition des œuvres de saint Jérôme, Prolég. sur la Bibliothèq. divine, prolég. 2, où ils démontrent que saint Augustin, qui fut d'abord opposé à la nouvelle version, lui décerna plus tard de grands éloges et s'en servit lui-même.

(1) Brunati en a dressé un long catalogue dans la diss. cit., p. 73 suiv. Hody, lui aussi, en cite d'autres, ouv. cit., liv. III, c. 16; et Czuppon, ouv. cit., Def. de l'édit. de la Vulgate lat., t. I, p. 33, et encore p. 89.

» soit en général assez inculte (1); » il dit encore : « La version Vulgate est, pour tous ceux qui ne savent ni le grec » ni l'hébreu, de toutes la plus sûre; elle ne contient aucun » dogme mauvais, ainsi qu'en ont jugé, pendant un grand » nombre de siècles, tant de peuples (2). » Walton, parlant de ses savants hétérodoxes, dit : « On pense qu'il faut » préférer la version Vulgate aux autres versions latines » actuelles, parce qu'elle est la plus ancienne de toutes, et » qu'elle est reçue publiquement depuis mille ans dans » l'église d'Occident; ce qui fait qu'on doit en faire grand » cas, et qu'il ne faut pas la rejeter à la légère, comme nous » le démontrerons plus tard (3). » Millius, joignant son suffrage à celui de Boisius, écrit aussi : « Jean Boisius, l'un » des nôtres, a écrit un long et savant traité... où il venge » l'ancienne version (Vulgate), et où il démontre qu'un grand » nombre de passages, qu'il compare avec les versions de » Bèze et des autres, sont parfaitement exacts (4). » Enfin, J.-Dav. Michaélis : « La version Vulgate, négligée à tort par » la suite, était antérieure, et elle est de toutes les versions » une des meilleures... Et que nos auditeurs, tant protestants » que papistes, n'oublient pas combien je recommande l'usage » critique et exégétique de la Vulgate, et combien je blâme » ceux qui la méprisent (5). » Telles sont les choses que les plus savants protestants anciens et modernes en ont dit, et on pourrait en citer plusieurs autres qui ont tenu le même langage; et si on compare cela avec ce que quelques catholiques modernes ont témérairement écrit de la version Vulgate, on verra quel est leur amour de la nouveauté, et quelle passion inconsidérée d'innover les anime surtout (6).

(1) Préface ou avertissement au lecteur, en tête du comment. des livres de l'Ancien-Testament, Œuv. théologiq., Amsterd., 1679, t. I.

(2) Edit. cit., t. III, p. 674, Vœu pour la paix ecclésiastique.

(3) Proleg. 10, n. 10, p. 72, col. 1. Il répète la même chose à la fin du même proleg., p. 74, col. 2.

(4) Proleg. sur le Nouv.-Testam., édit. cit., p. 138. Il écrit presque la même chose, ibid., p. 162 et p. 80.

(5) Supplém. au lex. hébr., part. III, pag. 992, et Biblioth. orient., t. XXI, n. 311. Nous citerons plus tard ce que le même auteur a écrit sur le Nouveau-Testament.

(6) Nous avons la douleur de compter dans ce nombre Hug, dont Cellérier a traduit les paroles en français, ouv. cit., introduction, etc., p. 200 et suiv. Nous les expliquerons un peu plus loin. Il faut aussi ranger dans ce nombre Jahn, Introduct. aux livres saints, §§ 65 et suiv.; il fait, entre autres choses,

De là découle ce que nous avons proposé en troisième lieu pour venger le décret de Trente, savoir, qu'il a été et qu'il est impossible d'arguer cette version de quelque erreur, non-seulement en ce qui tient à la foi et aux mœurs, mais encore en rien qui porte atteinte à la substance de ce qu'elle contient. Et il est facile de le démontrer soit *positivement*, selon le langage reçu, soit *négativement*. C'est en effet ce que l'on voit d'abord par l'aveu franc et net des protestants que nous avons cités, qui confessent ouvertement qu'il ne s'est glissé aucune erreur dogmatique dans la Vulgate, et Millius, l'un d'entre eux, est allé jusqu'à écrire ce qui suit : « Certes, tant s'en faut que » je veuille que l'on réforme sur un texte grec imprimé quel- » conque (la Vulgate du Nouveau-Testament), qu'au contraire » je la regarde comme parfaitement conforme avec ce même » texte, et en la comparant soigneusement avec les exem- » plaires manuscrits, on verra qu'elle est passée à la postérité » telle que saint Jérôme la publia (*Proleg. sur le Nouveau-* » *Testament*, p. 142). » Et certes, s'il est certain, d'après ce qui vient d'être dit, que cette version est conforme aux textes primitifs, il est impossible qu'elle contienne quelque chose de contraire à leur substance. C'est aussi ce qu'établit l'usage constant que toute l'église d'Occident a fait pendant plus de mille ans de cette version. Comment, en effet, aurait-il pu se faire qu'une partie marquante de l'Eglise, surtout l'Eglise de Rome, se fût servi pendant tant de siècles d'une version vicieuse dans des choses substantielles? C'est ce qu'a vu Louis Capelle lui-même, qui, bien que hérétique, a dit les choses remarquables qui suivent : « Dieu n'a pas permis qu'il se soit » glissé, dans les versions dont s'est servi et dont se sert » l'Eglise, de variantes ou d'altérations importantes, chan- » geant ou altérant la doctrine elle-même (1). » Soit donc que l'on tienne compte de l'usage que l'Eglise a fait pendant tant

mention de Salmeron, qui assista *avec Bellarmin* au concile de Trente, bien que Bellarmin ait vécu longtemps après Salmeron, et qu'il n'ait jamais assisté à ce concile; et George Hermès, qui, dans son Introduct. à la théol. chrét. cathol., II part., p. 437, enseigne à tort que le décret du concile de Trente ne fut qu'une loi disciplinaire qui n'obligea qu'en ce temps-là, et il en donne la raison suivante : « Il fut adopté (ce décret) comme une règle et un moyen » opportun en ce temps, où l'opposition des diverses versions latines mettait » la doctrine orthodoxe en danger; et il cessa d'avoir une raison d'être dès » que la lutte (et il y a longtemps qu'elle n'existe plus) eut cessé, et que, » par suite, la vraie doctrine chrétienne ne fut plus en danger. »

(1) Critique sacrée, Paris, 1650, liv. VI, c. 5, § 10, p. 408.

de siècles de la version Vulgate, soit que l'on examine le suffrage des adversaires, soit enfin que l'on considère l'impossibilité d'y trouver quelque chose qui puisse être taxé d'erreur en matière de foi ou de morale, et touchant en quelque point à la substance, il est évident que ce que nous nous sommes proposé de prouver, savoir, qu'elle ne contient rien que de conforme au texte primitif et clair, et que, par suite, il en résulte que c'est à juste titre que le concile de Trente a statué et déclaré qu'il faut tenir la version Vulgate pour authentique.

Il résulte encore pour nous, de ce décret de Trente, cet avantage : c'est que nous ne devons plus rester en suspens sur la version véritable de l'Ecriture, comme doivent nécessairement le faire les protestants qui, n'ayant pas voulu reconnaître pour authentique la version Vulgate, flottent incertains sur le choix de celle qu'ils doivent adopter parmi celles sans nombre qui ont vu le jour parmi eux (1). Et quoiqu'ils se soient appliqués à parer à cet inconvénient, soit dans le synode de Dordrecht, (2), soit dans celui de Leipsig, auquel souscrivirent Mélanchthon, Pomeranius, Major et plusieurs autres (3), l'affaire néanmoins ne réussit point, parce que les autres protestants s'y opposèrent, et qu'il était impossible de les y obliger par quelque autorité que ce fût. D'où il résulte qu'ils ne se sont point encore entendus sur la version qu'il faut généralement admettre, et qu'ils se plaignent encore des variantes et de l'inexactitude de leurs versions (4). Ils sont même si incertains sur le véritable texte, qu'ils n'ont pas encore pu s'entendre pour désigner le texte primitif, non plus

(1) Certes, bien que les protestants aient publié des versions presque sans nombre et sur l'hébreu et sur le grec, il n'en est pourtant pas de communément admise parmi eux; et toutes les fois qu'ils publient de nouveaux commentaires sur l'Ecriture, toutes les fois ils publient une nouvelle version, comme on le voit par l'édition koppianienne et par les scholies des deux Rosenmuller, les commentaires de Kuinoël, les opuscules de Knap, et autres ouvrages des mêmes hommes.

(2) Voy. J.-B. Branca, Autorité de l'édit. Vulgate des livres saints, Milan, 1781, vol. I, liv. II, ch. 3, pag. 203-205.

(3) Voy. Bellarmin, de la Parole de Dieu, liv. II, ch. 10, n. 1.

(4) Voy. Branca, ouv. et pass. cit. Grotius lui-même, dans son Vœu pour la paix, œuv. édit. cit., p. 674, écrit ce qui suit des versions protestantes : « Pour » ce qui est des versions de Bèze et de Piscatoris, dont j'apprécie l'érudition, » et celles des autres, pour l'érudition desquels je n'ai pas une si haute estime, » il en est plusieurs qui disent qu'ils les ont ployées à leur sens..... Pour ce » qui est de celle de Genève, qui n'est pas à dédaigner pour les passages qui » ne sont pas controversés, le roi Jacques, etc. »

que déterminer la véritable leçon, soit du texte hébreu pour l'Ancien-Testament, soit du texte grec pour le Nouveau, malgré les vastes travaux auxquels ils se sont livrés, et après toutes les *recensions* critiques qu'ils ont faites (1)!

Objections.

I. *Obj.* 1. Les étrangers furent stupéfaits, dit Sarpi, lorsqu'ils apprirent que quelques évêques peu versés dans la science théologique, réunis ensemble, avaient défini un article de cette importance (2). La nature même de la chose dont il est question dit assez que ce décret fut porté inconsidérément et sans réflexion. 2. En effet, il n'y a pas qu'une seule Vulgate latine, il y en a un grand nombre; elle est en effet composée du mélange de plusieurs anciennes versions dont on ignore les auteurs (3). 3. Et si Jérôme la corrigea sur les exemplaires grecs, la correction qu'il en avait faite fut bientôt altérée et confondue avec l'ancienne version, qui était très-défectueuse (4); 4. au point que cette version Vulgate diffère encore sur plusieurs points de la version qui se trouve dans la bibliothèque sacrée de saint Jérôme (5). 5. On peut donc justement la regarder comme un ramassis de lambeaux divers, sans pouvoir affirmer à laquelle des anciennes versions il faut la rapporter (6). 6. Elle a été en outre détériorée, puisque sur plusieurs points elle diffère des textes primitifs, soit hébreux soit grecs, et que dans quelques-uns il y a des additions, pendant que dans d'autres il y a des lacunes, et que souvent elle diffère des anciennes versions orientales, surtout de la version syriaque dite *peschito*, que l'on regarde comme la plus pure de toutes (7). 7. Le concile de Trente aurait par conséquent

(1) Parmi toutes les éditions critiques que les protestants ont publiées, soit en Allemagne, soit en Angleterre, soit en France, soit de l'Ancien soit du Nouv.-Testament, depuis Bèze et Robert Etienne jusqu'à Michaélis, Griesbach et Lachmann, il n'en est pas deux qui s'accordent, et souvent elles renferment des leçons bien différentes, et elles n'ont plus toutes un texte commun.

(2) Histoire du concile de Trente, liv. II, comp. à l'hist. de Pallavicin, etc., liv. VI, c. 17.

(3) Voy. Michaélis, Introduct. au Nouveau-Testament, t. II, I part., chap. 7, sect. 29.

(4) Ibid.

(5) Ibid. et sect. 28.

(6) Ibid.

(7) *Peschito,* en syriaque, est la même chose que *simple, vraie, littérale.*

mieux fait de suivre l'avis de ceux qui, pénétrés de ces inconvénients, proposèrent de faire une nouvelle version sur les originaux, et de la déclarer ensuite authentique (tel Sarpi, pass. cit.). Nous en eussions retiré un double avantage : c'est d'abord que nous aurions eu une version plus élégante et exempte de tous les barbarismes dont fourmille la Vulgate, comme on pouvait l'espérer au XVI[e] siècle, car les lettres grecques et latines étaient alors très-florissantes; l'autre avantage, c'est que nous n'aurions plus à nous préoccuper des nombreuses leçons diverses que l'on découvre en comparant la version Vulgate avec les manuscrits nombreux que possèdent nos bibliothèques. Donc :

Rép. 1. *D.* Les hérétiques furent stupéfaits et à tort, *C.* les catholiques, *N.* On pourrait répéter ici ce que nous avons répondu ailleurs à cette objection de Sarpi, contre le décret du concile de Trente, sur la canonicité des livres saints; mais nous ajouterons encore que les évêques d'Allemagne manifestèrent, dans les lettres qu'ils publièrent, la même manière de voir que ce que le concile avait statué pour l'avenir (voy. Branca, ouv. cit., liv. I, c. 3, § 14).

Rép. 2. Soit; nous n'avons point ici à juger l'auteur ou les qualités de l'auteur de la version Vulgate, mais bien de sa fidélité ou de sa conformité extrinsèque avec les textes primitifs, et de l'usage qu'en a fait publiquement l'Eglise pendant plusieurs siècles, l'approuvant par le fait même, et lui conciliant l'autorité, quels que soient enfin ceux qui l'ont faite.

Rép. 3. *D.* Dans les manuscrits des simples particuliers, *Tr.* ou *C.* dans les manuscrits dont on se servait publiquement dans les églises, *Subdist.* que l'on corrigea de temps en temps des fautes qui s'y glissèrent avec le temps, *C.* autrement, *N.* Certes, il est impossible qu'il ne se soit pas glissé, dans un si grand nombre d'exemplaires de l'édition Vulgate, quelques fautes, soit par la négligence, soit par l'indifférence des libraires, ou par l'audace et l'ignorance des simples particuliers. Mais il y eut toujours, dans l'Eglise, des savants qui la rétablirent dans sa pureté primitive, comme le firent, ainsi que nous l'avons dit, Cassiodore, Bède, Alcuin, Lanfranc et autres, dans les siècles suivants (1). Il n'est peut-être pas de

(1) Voyez aussi Cellérier, Introduction, etc., p. 199. Comme aussi l'illustre Ungarelli, des Clercs de saint Paul, diss. intit. Collection des corrections de l'édition Vulgate latine, d'après le décret du concile de Trente, par les sou-

version qui ait été aussi souvent revue que la Vulgate, à la pureté de laquelle veillèrent les pontifes romains, jusqu'à ce que fut faite, par leurs soins, la nouvelle correction des éditions actuelles.

Rép. 4. *D.* Parce que l'Eglise ne voulut pas s'astreindre à la version d'un particulier quelconque, de manière à pouvoir, si elle le jugeait opportun, s'attacher à une leçon préférablement à l'autre, *C.* dans un tout autre sens, *N.* Car, quoique l'Eglise ait adopté en général la version et la recension de saint Jérôme, elle l'a pourtant adoptée de manière à pouvoir retenir, si elle le juge opportun, l'ancienne leçon, si elle voit qu'elle est bonne, si elle voit qu'elle vaut mieux; dans ce cas elle devrait, ce qu'elle fait réellement, la rejeter. L'Eglise est en effet la dépositaire véritable et la gardienne des Ecritures; c'est à elle qu'il appartient de juger de la leçon véritable. Ceci nous prouve que l'Eglise n'a point agi en aveugle en choisissant une version. Au reste, ces variantes ne sont ni nombreuses ni importantes, comme on peut facilement s'en convaincre en comparant la Bibliothèque divine de saint Jérôme avec notre Vulgate (1).

Rép. 5. *D.* C'est-à-dire, la Vulgate latine est formée de diverses parties des anciennes versions grecques que l'on lisait dans l'Eglise, *C.* d'une collection informe et sans ordre, *N.* Ainsi que nous l'avons déjà fait observer, l'édition est composée, en grande partie, de la version de saint Jérôme et des versions qu'il avait revues et corrigées, à quelques variantes près. Pour quelle raison pourrait-on dire que ce n'est qu'un amas informe cousu de lambeaux divers? Elle se fait bien plutôt remarquer par une grande pureté, de manière que les meilleures versions anciennes, surtout les versions syriaques, la recension occidentale d'Alexandrie, et surtout celle de Palestine, s'accordent parfaitement avec elle; aussi Michaélis lui-même a-t-il affirmé, sans hésiter, que la

verains pontifes Sixte V, Grégoire XIV et Clément VIII, Prolégomènes, § 1; elles ont paru dans les Annales des sciences religieuses, vol. IV, n. 10, 11 et 12. Les travaux remarquables et la science profonde de cet homme illustre nous ont été d'un grand secours sur ce point.

(1) Voy. Prolégomènes sur la Bible divine de saint Jérôme, par Martène et Pouget, qui se trouvent dans l'édit. de Paris, vol. 1, et dans celle de Vallars., t. IX. Voy. aussi Jos. Blanchini, Défense, etc., Divine Bibliothèque, ou Diverses leçons de l'Anc.-Test., traduit sur le véritable texte hébreu, et du Nouv.-Test., trad. sur le grec, par saint Eusèbe Jérôme.

version Vulgate a servi de base et de fondement à toutes les versions d'Occident (1).

Rép. 6. *D.* La version diffère des textes primitifs tels qu'ils existent aujourd'hui et sur quelques points peu importants, *Tr.* ou *C.* en ce qui touche à la substance, *N.* Bellarmin (2), Bukentop (3), Goldhagen (4), Czuppon (5) et autres (6) les avaient déjà recueillies, ces différences ou variantes. Or, ces auteurs démontrèrent qu'il n'y a aucune différence, non-seulement en ce qui touche à la doctrine, mais encore dans les choses substantielles, entre la version Vulgate et les textes primitifs, ce que les protestants eux-mêmes avouent déjà, et dont nous avons indiqué ou cité un peu plus haut les témoignages, et auxquels on pourrait au besoin en ajouter un grand nombre d'autres. Nous ne saurions passer sous silence non plus qu'il en est quelques-uns qui ont prétendu que la version latine ne s'accorde point avec les textes primitifs, parce qu'elle est en désaccord avec les manuscrits ou familles de manuscrits qu'ils ont suivis. Mais ils ne devraient pas oublier que la version latine est antérieure de plusieurs siècles à tous les manuscrits que nous possédons, et qu'il est impossible de comparer les manuscrits que nous possédons avec ceux plus anciens que possédaient les anciens interprètes, et où l'on trouvait des leçons différentes des leçons plus récentes (7), et qui, au jugement de l'Eglise, étaient plus

(1) Introduction, t. II, c. 7, sect. 24. Voy. aussi t. I, c. 7, sect. 2 et suiv.

(2) De la Parole de Dieu, liv. II, c. 12, 13 et 14.

(3) Ouvr. intit. *Lux de luce.*

(4) Spicilége apolog. des principaux pass. du Nouv.-Test., que les novateurs attaquent dans notre Vulgate. A la suite de son édit cath. du Nouv.-Testam., avec ses diverses leçons, qui établissent que notre Vulgate latine est authentique, d'après les manuscrits grecs mêmes du Nouv.-Test., Mayence, 1773.

(5) Défense de la Vulgate latine, sect. 3, p. 386 suiv.

(6) Morin, Conférences sur la Bible, Blanchini, Défense, etc.

(7) C'est ce que l'on voit clairement par ce que saint Jérôme écrit à saint Damase, après y avoir fait mention des manuscrits de Lucien et de Hésychius, qu'il rejette, il avoue qu'il a corrigé les évangiles sur les *anciens monuments,* disant : « Donc cette petite préface ne promet que les quatre évangiles..... » corrigés sur les manuscrits grecs, *mais anciens,* qui ne s'écartent pas beau- » coup de la leçon latine. » Mais ces anciens manuscrits sont ceux de Palestine, qu'Origène avait réunis et corrigés, comme il en fait l'aveu, Comm. sur saint Matth., XXIV, 36, et sur la lettre aux Galat., III, 1, où il ajoute : « Ce » qui ne se trouve pas dans les exemplaires d'Adamante, je l'ai omis; » et ils se trouvaient dans la bibliothèque de Césarée, réunis par saint Pamphile. Or, les anciens manuscrits, soit de l'Ancien soit du Nouveau-Testament, que l'on

exactes. Aussi, souvent, pour avoir la leçon véritable et la fixer, faut-il avoir recours à ces versions (1). On peut tout au plus dire que l'édition Vulgate n'est pas parfaite en tout point, de sorte qu'elle contient encore quelques fautes peu importantes qu'il serait bon de corriger, ainsi que l'avouent quelques doctes catholiques, et qui même l'ont corrigée (2). Et ceci ne peut se faire que par la seule autorité publique et légitime, savoir, l'autorité du pontife romain; mais ce n'est point à un particulier à le faire, ainsi que l'exige la nature de la chose en question.

Rép. 7. *D.* C'est-à-dire, l'édition Vulgate ne s'accorde pas en tout avec quelque manuscrit que ce soit, ou même avec toutes les familles prises à part représentant le manuscrit primitif, *Tr.* elle ne s'accorde pas avec ces manuscrits pris dans leur ensemble, ou au moins avec ceux que saint Jérôme avait sous les yeux, et ensuite Cassiodore, *N.* Il est difficile de trouver, dans la Vulgate, quelque leçon où elle se sépare du texte commun, dont on ne trouve pas le fondement dans un ou même dans plusieurs manuscrits, ou dans les citations des anciens Pères ou dans quelque fort ancienne version (3).

possède encore, si l'on en excepte ceux du Vatican et d'Alexandrie ou de Londres, qui sont pourtant postérieurs à saint Jérôme, il en est fort peu qui remontent au VIIe ou VIIIe siècle; tous les autres sont postérieurs. Voyez Czuppon, ouv. cit., t. I, p. 114 et suiv., note.

(1) C'est ce dont convient Michaélis lui-même, Introduct., tom. I, chap. 7, sect. 13 et ailleurs. C'est la règle qu'a suivie saint Jérôme pour rejeter les manuscrits de Lucien et de Hésychius, comme on le lit dans la lettre citée à Damase : « Comme on voit par l'Ecriture, qui a été traduite en plusieurs » langues, que ces additions sont fausses. » Les critiques érudits reconnaissent que la Vulgate du Nouveau-Testament contient plusieurs parties dont la leçon est plus authentique que le texte grec lui-même, surtout les Actes des apôtres. De sorte que ce n'est pas la Vulgate qu'il faut corriger sur le texte grec, mais bien le texte grec qu'il faut corriger sur la Vulgate.

(2) Entre autres Bernard de Rossi, qui, dans son Introduction à l'Ecriture sainte, Parme, 1817, § 78, après avoir longuement parlé de l'édition Vulgate publiée par les soins de Sixte V et de Clément VIII, bien que plus correcte, ne laisse pas néanmoins que de renfermer beaucoup de fautes, et il conclut : « Il est à désirer, et nous désirons vivement, dans l'intérêt et pour la gloire » de la religion, qu'un pontife se charge de corriger la Vulgate des fautes qui » s'y trouvent, et d'en donner une nouvelle édition plus correcte, plus » soignée, plus parfaite et plus exacte que ses deux prédécesseurs. Quel nou» veau titre de gloire ce sera pour lui! » Nous avons dit que Luc de Bruges a réuni les passages qu'il désirait voir corriger dans la Vulgate, et il n'y en a pas moins de quatre cents.

(3) Et pour qu'on ne nous accuse pas d'exagération en ce point, nous citerons, à l'appui de notre assertion, des auteurs protestants, savoir, Bèze, qui blâme Erasme en ces termes : « Combien c'est à tort que Erasme s'élève, sur

Plusieurs critiques protestants de ces derniers temps ont enfin vu, à la suite d'une étude plus approfondie, que quelques anciens critiques avaient retranché ou révoqué en doute, sans raisons suffisantes et trop effrontément, plusieurs passages qui sembleraient superflus dans la Vulgate (1). Or, la version syriaque *peschito*, qui est encore un objet de controverse (2), est, plus que toutes les autres, d'accord sur la plupart des points avec la Vulgate, bien qu'elle ne le soit pas sur quelques-uns, comme cela arrive d'ordinaire; mais il ne faut pas oublier que la version latine est antérieure à toutes les autres.

Rép. 8. *N*. Dans cette hypothèse, en effet, nous serions privés de la version critique, version fort ancienne et qui est approuvée par l'usage qu'on en a fait pendant tant de siècles. Si le concile se fût conformé à l'avis de ceux en petit nombre qui lui conseillaient de publier une nouvelle version faite sur les textes originaux, il n'aurait pas échappé à la critique de ceux même qui maintenant lui font un crime de ce que les plus savants protestants donnent pour une conduite fort sage. Parmi ceux-ci, Drusius : « C'est justement, dit-il, à mon » avis, que les Pères du concile de Trente admirent pour les

» plusieurs points, contre l'ancien interprète, comme s'éloignant des inter» prètes grecs. Il s'écartait, il est vrai, des exemplaires (grecs du Nouv.-Test.) » qu'il a eus en sa possession. Mais nous avons découvert en plus d'un en» droit, que cette interprétation qu'il blâme s'appuie sur l'autorité d'autres » textes manuscrits fort anciens; nous avons même remarqué que, dans cer» tains endroits, la leçon de l'ancien interprète, bien qu'elle ne s'accorde pas » parfois avec nos exemplaires grecs, qu'elle semble néanmoins mieux cadrer » avec eux, et par suite qu'il semble s'être servi d'un exemplaire bien plus » parfait. » Dans Richard Simon, Hist. critique du Nouv.-Test., c. 25, et Morin, exerc. 2e, c. 3, n. 3; de même que Isaac Casaubon, dont Walton, prol. 10, dans sa Polyglotte, n. ult., p. 74, écrit : « Il préfère souvent, dans ses notes » sur les Evangiles et les Actes, la version Vulgate à la leçon des textes grecs » actuels, et il démontre qu'elle s'accorde avec les anciens manuscrits grecs. » Il suffit d'ailleurs, pour le reconnaître, de comparer la Vulgate avec plusieurs leçons qui s'accordent avec ce que l'on trouve dans Irénée, Tertullien, Cyprien, et qui pourtant ne sont pas d'accord avec le texte grec Vulgate, ou dans les leçons *variantes* que J. Grégoire a ajoutées à son édition d'Oxford, 1703, et à laquelle Griesbach en a ajouté de bien plus nombreuses.

(1) Ceci prouve la prudence admirable de l'Eglise, qui, malgré les clameurs de tant de critiques, a conservé son texte intact. Si elle s'en fût rapporté à eux, combien de fois aurait-elle été obligée d'ajouter ce qu'elle aurait retranché d'abord?

(2) Voy. Bengel, Introduct. crit. au Nouveau-Testam.; Ridley, des Versions syriaques; Michaëlis, ouv. cit., Introduct., tom. I, I part., où le même auteur discute aussi leurs opinions, c. 7, sect. 3 et 4.

» écoles la version Vulgate; car, bien qu'il y ait quelques » fautes, les autres ont aussi les leurs, et peut-être en bien » plus grand nombre qu'elle (1). » Buxtorf est du même avis (2). Je ne parlerai point, en outre, des embarras sans nombre que se fût créé le concile s'il se fût rangé à leur avis; car il lui aurait fallu déterminer d'abord le texte authentique, soit hébreu, soit grec, ce qui paraît être très-difficile à cause de la variété presque infinie des leçons, comme on le voit par les efforts des catholiques et des protestants, qui, après trois siècles de labeurs, de recherches, d'invention de systèmes divers, n'ont point encore atteint le but en question. Puis, dans les passages obscurs et ambigus, il aurait fallu choisir le véritable sens, ce qui n'eût pas été sans difficulté, comme le savent les savants, et il n'aurait pas laissé pour cela que de blesser plusieurs individus. Tant il est vrai que l'on prête facilement l'oreille à ceux qui ne voient que la superficie des choses!

Quant au premier avantage que prônent nos adversaires, nous répondons que nous devons bien moins nous inquiéter de l'élégance que de l'exactitude de la version. Si Dieu lui-même ne l'a pas exigée des écrivains qu'il a inspirés, pourquoi l'exigerions-nous, nous? Ce serait assurément s'écarter du but pour lequel Dieu nous a donné les Ecritures; il nous les a données pour nous instruire et nous corriger, et non pour flatter nos oreilles. Tous les efforts tentés au XVI[e] siècle et pendant les siècles suivants, en faveur de l'élégance des versions de la Bible, au détriment de l'exactitude, n'ont pas réussi, puisqu'elles n'ont plu à personne (3). Nous ajouterons encore que, quoiqu'il y ait des barbarismes dans certaines parties de l'Ecriture, la latinité, néanmoins, ne laisse pas que d'en être pure dans le plus grand nombre. Voici en quels

(1) Notes sur le livre des Nombres, c. 159; dans J. Buxtorf fils, Anticritique ou Défense de la vérité hébraïque, Bâle, 1653, part. I, c. 8, p. 143.

(2) Ibid. Il confesse qu'il souscrit au jugement de Drusius, dont il fait grand cas.

(3) Voy. Czuppon, Défenses, etc., qui, tom. II, sect. 5, énumère et examine toutes les versions que les catholiques et les hétérodoxes ont faites jusqu'à lui sur les textes originaux grecs et hébreux, y joignant le jugement des critiques, et où il conclut qu'on n'en a pas fait une seule qui soit comparable à la Vulgate, à cause des nombreuses exceptions auxquelles elles donnent lieu, et de la part des catholiques et de la part même des hétérodoxes.

termes en parle Steuchus d'Eugubium, qui connaissait parfaitement ces trois langues : « Notre traduction, dit-il, est si » élégante, les termes en sont si bien choisis, elle évite avec » tant de soin les hébraïsmes et elle est si bien adaptée à notre » phrase, que je ne crois pas qu'elle soit d'un autre que du » très-savant Jérôme... Et si on trouve dans notre édition » quelque chose qui s'écarte du texte hébreu, la différence est » fort légère, et il est facile de le rétablir... Et toutes les fois » que nous l'avons comparée avec le texte hébreu, nous avons » été obligés de louer l'interprète, nous en avons admiré la » majesté, la prudence qu'il a déployée pour traduire, le juge- » ment sûr, la clarté, la perspicacité (1), etc. » Les protestants les plus célèbres ont porté le même jugement sur le langage de la Vulgate.

Quant au second avantage dont ils parlent avec tant d'emphase, il est sans valeur aucune, soit parce que les leçons diverses sont favorables à la critique et à l'exégèse, et par conséquent utiles (2), soit parce que nous nous exposerions à ce désagrément : c'est que, toutes les fois que cette nouvelle version ne serait pas en rapport avec toutes ces diverses leçons des textes, soit hébreux, soit grecs, il en résulterait de nouvelles controverses.

II. *Obj*. Si nous consultons l'histoire de la recension de la Vulgate, nous verrons combien elle est imparfaite. A peine, en effet, le concile de Trente eut-il décrété qu'il fallait publier une nouvelle édition de l'ancienne Vulgate revue et *corrigée avec le plus grand soin*, que les pontifes romains se chargèrent de le faire; ce à quoi avaient déjà travaillé les théo-

(1) Préf. sur la leç. de l'Ancien-Testament, revue d'après le texte hébreu, Venise, 1829, et ouv. intit. l'Edition Vulgate est-elle de saint Jérôme? 1534, dans Brunati, diss. cit., p. 31.

(2) Hody, ouv. cit., Textes originaux de la Bible, etc., liv. III, c. 16. Il fait mention d'Albéric Gentil, qui de catholique se fit protestant, qui naquit en Italie, qui devint professeur de jurisprudence à Oxford, et qui publia un libelle intitulé Latinité de l'Ancien-Testam. accusée à tort. Or, ce malheureux apostat mourut en 1608. Michaélis, t. II, ch. 7, sect. 24, dit que les critiques peuvent tirer un très-grand avantage des paroles et des phrases de la langue latine qui se trouvent dans la version du Nouv.-Testam., et il conclut : « Il » n'est aucun motif pour traiter avec mépris la Vulgate, que je préférerais à » la Bible de Castelio, pour la raison que je viens de dire. J'ai souvent parlé » de cela avec le savant Gesner, qui avait coutume de dire que la Vulgate » était pour lui un livre classique, non qu'il pût apprendre d'elle un latin » élégant, mais parce qu'elle lui donnait les moyens d'embrasser le latin dans » toute son étendue. »

logiens de Louvain (1). Pie IV et Pie V établirent des congrégations auxquelles ils confièrent le soin de travailler mûrement à cette correction ; mais l'ardeur impatiente de Sixte V, qui ne souffrait pas de retard, prit les moyens d'en finir promptement, et en publia le résultat par sa constitution des calendes de mars 1589. Il établit une imprimerie au Vatican, et il se chargea lui-même de la correction des fautes typographiques : « Nous avons corrigé de notre propre main, dit-il, les fautes » d'impression. » Cette édition des Ecritures ainsi corrigée parut l'an 1590. Mais ce travail fait à la hâte, qui aurait dû attirer la vénération de tous, fut aussitôt, de la part des catholiques comme de celle des protestants, l'objet de la critique et des quolibets. Cette édition fourmillait en effet de fautes que le pontife s'efforça vainement de faire disparaître à l'aide de cartons et de corrections faites à la plume. Sixte étant mort dans l'intervalle, Grégoire XIV entreprit une nouvelle correction des Ecritures; mais, emporté par la mort, elle ne vit le jour que peu de temps après le couronnement de son successeur, Clément VIII. Mais comment concilier cela avec l'honneur de Sixte V et l'autorité pontificale? Bellarmin le fait à l'aide de la préface de l'imprimeur au lecteur, qu'il composa lui-même, et où toutes les fautes sont attribuées au typographe. Et cette préface a dû être la cause principale de la *canonisation* de Bellarmin (2). Cette édition de Clément, qui a été souvent réimprimée, et qui chaque fois a été corrigée de nouveau, et qui diffère, sur plusieurs points, de l'édition sixtine, a donné à James l'occasion de publier le libelle intitulé *Guerre papale* (3), et à Amam son *Antibarbarum biblicum* (4). Or, on voit par la préface de Bellarmin, d'une part, que les pontifes se proposèrent de rétablir l'ancienne *Vulgate commune*, et que, d'une autre part, ils se proposèrent seulement de corriger la nouvelle Vulgate de saint Jérôme, afin d'avoir une version ecclésiastique que les correcteurs pourraient prendre pour base de leurs corrections. Les choses étant ainsi, quel est celui qui ne voit pas que la correction de la version Vulgate est encore incomplète? Donc :

(1) Le concile de Trente porta son décret le 8 avril 1546, et la prem. édit. de Louvain parut bientôt après, en 1547.

(2) Tel Hug, cité par Cellérier, ouv. cit., Introduct., etc., p. 201 et suiv.

(3) Hody en parle longuement, ouv. cit., p. 504 et suiv.

(4) Ibid. et p. 494.

Rép. D. A. Si nous consultons l'histoire de la recension de l'édition Vulgate telle qu'on se l'imagine, *C.* telle qu'elle est réellement, *N.*

Car 1. les pontifes se sont réservés à eux seuls cette correction, parce qu'il n'appartient qu'à la seule autorité publique de proposer ce qui peut et doit servir à l'utilité générale et à l'intérêt commun et public; car il serait impossible autrement de mettre un terme aux discussions qui s'élèveraient. Or, telle est l'édition de la Vulgate corrigée. Les simples particuliers peuvent bien contribuer à obtenir un résultat plus facile, mais il ne leur appartient pas de proposer définitivement la chose.

2. Si on tient compte du conseil que Sixte V a établi pour corriger les Ecritures, des canons qu'il s'est proposé de suivre, lui, et de la congrégation qu'il a établie pour cela, on verra que ce n'est pas inconsidérément et à la hâte, mais de bien d'autres causes qu'est résulté cette issue de l'édition sixtine, que nos adversaires taxent en vain de mauvaise. Et, pour le comprendre, sachons que les pontifes précédents, surtout Grégoire XIII, avaient établi déjà depuis longtemps la congrégation chargée d'expurger les Ecritures, que le cardinal Caraffa en était le président, et que l'on avait fait cinq canons qui devaient servir de règle aux travaux de ceux qui étaient chargés de revoir les Ecritures. Sixte V confirma cette même congrégation, et il y ajouta huit autres canons qui changèrent pour ainsi dire la base de la correction. Car, d'après les premiers canons, on accordait plus à la comparaison de la version et des textes (1), et, d'après les derniers, on accordait plus à la leçon commune en usage dans l'Eglise, bien qu'en certains points la version Vulgate semblât s'écarter davantage des textes (2). Il en résulte que le *Correctoire de Caraffa,* tel est le nom qu'on lui donne, qui fut fait d'après les premiers canons, ne sourit point à Sixte V, et que, par suite, il omit dans son édition plusieurs corrections qui étaient indiquées dans ce *Correctoire,* et cela par suite de la loi qu'il s'était prescrite. Néanmoins, bien que l'on eût pris toutes les mesures pour qu'il ne s'y glissât aucune faute d'impression, il s'y en rencontrait pourtant quelques-unes, et Sixte V les corrigea, et au moyen de cartons intercalés, il y indiqua la véri-

(1) L'ill. Ungarelli cite ces canons dans les Prolég., § 5.
(2) Voy. ibid., § 12.

table leçon; et on n'a pas corrigé, dit l'illustre Ungarelli, plus de quarante passages de cette manière (1).

Il est évident, d'après cela, que cette édition n'était pas aussi défectueuse qu'on le dit, et que Sixte V ne la répudia pas, comme il en est qui l'ont dit, et qu'elle ne fut tirée qu'à un petit nombre d'exemplaires, comme on le dit communément (2). Et si Sixte V songea, sur la fin de son pontificat, à faire réimprimer son édition, comme l'atteste Bellarmin dans sa préface et quelques autres, ce n'est pas parce que sa correction de la Vulgate était défectueuse, mais bien à cause des fautes typographiques qui s'y étaient réellement glissées; et ce dessein qu'il mûrissait dans son esprit, la mort l'empêcha de le mettre à exécution. Au reste, Sixte n'eut jamais regret de la correction qu'il avait faite, et elle répondit exactement aux canons qu'il s'était proposé de suivre (3). Et le bruit qui se répandit dans le public, que Sixte avait rejeté sa correction des Ecritures, vint en grande partie de correcteurs de la congrégation présidée par Caraffa, qui ne virent qu'avec peine que Sixte avait négligé de faire plusieurs des corrections qu'ils avaient proposées (4); et ainsi ont été amplifiées les fautes de l'édition sixtine. Cependant elle se rapproche plus de l'ancienne édition Vulgate que celle de Clément, comme l'atteste Alex. Geddes, qui dit : « La première (l'édition de Sixte V) » semble plus se rapprocher de l'ancienne Vulgate; elle s'ap- » puie davantage sur l'autorité des manuscrits (5). »

3. Sixte V mourut l'an 1590, le 6 des cal. de septembre, et eut pour successeur Urbain VII, qui ne survécut que treize

(1) Ibid. C'est ce que j'ai examiné moi-même, à l'aide de l'exemplaire de cette édition sixtine que nous possédons dans notre collége de Rome. Et s'il se trouve quelques autres fautes dans l'édition sixtine, elles sont peu importantes. Nous ferons encore observer que de ces quarante fautes d'impression échappées à Aldo jeune, on ne mit des cartons qu'à trente, parce qu'elles étaient plus graves et qu'elles semblaient changer le sens; et comme les dix autres n'étaient pas suffisamment établies, on ne les corrigea pas, ainsi que l'observe le même illustre auteur, § 15.

(2) Voy. ibid., § 13, et Marchand, Beautés littér., p. 438.

(3) C'est ce que démontre savamment et longuement Ungarelli, pass. cit.

(4) Ibid., § 14.

(5) Dans le même § 12, ce que confirme Bern. de Rossi, Introd. à l'Ecriture sainte, § 78, parlant des critiques qui ont écrit sur l'édition de Clément : « Trovarono che non poche lezioni vi sono nella Sistina molto migliori e più » consentanee ai testi originali di quelle della Clementina. Noi ne abbiamo » dati in altra opera nostra degli esempj. » Savoir, liv. des Principales causes qui ont fait négliger la littérature hébraïque, pag. 93 et suiv.

jours à son élection; ce qui fit que Grégoire XIV fut placé sur le trône pontifical sur la fin de la même année. Sur les demandes instantes de plusieurs personnes, Grégoire entreprit une nouvelle correction des Ecritures, et il établit aussi à ces fins une congrégation à laquelle il donna des canons pour les guider dans cette correction (1). Et, d'après ces canons, la correction devrait être faite sur une autre base. Le pontife ayant fait disparaître les obstacles, l'affaire fut bientôt conduite à bonne fin à Zagarola (2), et l'édition ainsi expurgée devait paraître sous peu, lorsque, le 15 octobre, la mort vint frapper Grégoire XIV; ce qui fit que l'impression en fut différée jusqu'à l'élection du nouveau pontife. A peine s'était-il écoulé quatorze jours depuis la mort de Grégoire, que l'on élut le pontife Innocent IX, qui mourut lui-même sur la fin de décembre de la même année. Un mois après, on élut pape Clément VIII, qui pensa immédiatement à donner une édition des Ecritures. Le pape Clément confia le Correctoire de Grégoire (3) au Père Tolet, de la S. J., qui, environ sept mois après (4), eut terminé le travail qu'on lui avait confié, et l'exemplaire de Tolet (5) fut imprimé par Aldo Manutio, petit-neveu d'Aldi, format in-folio, avec les mêmes caractères dont il s'était servi pour imprimer la Bible sixtine, et elle fut publiée avant la fin de cette même année 1592, et les fautes typographiques en furent corrigées par Ange Rocca, de l'ordre des augustins (6). Cette édition ne fut pas exempte non plus

(1) Ungarelli les cite aussi, § 16. Ils sont au nombre de cinq. Il ajoute en outre, § 17, plusieurs observations sur cette correction.

(2) Ibid., § 19.

(3) On conserve encore le Correctoire manuscrit à Rome, dans la bibliothèque des PP. augustins, dite *Angélique*, avec le récit du fait d'Ange Rocca, récit qui contribue grandement à faire connaître la vérité de cette chose.

(4) On lit à la dernière page des notes qu'il avait mis aux Bibles sixtines, imprimées sur de grandes feuilles, pour l'un et l'autre Testament, jusqu'à l'Apocalypse : « Le 28 août 1592, fête de saint Augustin, Clément VII (*sic*), a. 1, » j'ai achevé toutes ces notes. » Ungarelli, § 22.

(5) On conserve aussi cet exemplaire, écrit de la main de Sirlet, à la bibliothèque.

(6) Comme on le voit par les lettres apostoliques de Clément VIII, ainsi conçues : « Clément pape VIII. Nous permettons d'imprimer cette édition » de la Bible, d'après la correction qu'en a faite la congrégation, et nous en » confions le soin à la sagesse du P. Tolet, de la S. J., et nous l'autorisons à » cet effet; et nous confions au talent et à l'exactitude du frère Ange Rocca, » de l'ordre des augustins, le soin de corriger les épreuves typographiques. » — Clément pape VIII. »

de fautes typographiques (1), de même que celles qui la suivirent de près, savoir, en 1593, 1598 et 1624 (2). Pourtant, si on se donne la peine de comparer l'édition sixtine et celle de Clément, on verra qu'on a retenu plusieurs des corrections de Sixte V, qui toutes étaient fondées, quoique dans celle qui suivit, elles n'aient pas toutes été faites pour des raisons légitimes (voy. Ungarelli, ouv. cit., *Prolég.*, § 15); on verra en outre que les différences qui existent entre les deux éditions sont peu importantes, de sorte que Bukentop a pu écrire avec vérité ce qui suit : « Il n'y a pas d'opposition » entre les deux pontifes; l'une et l'autre Bibles enseignent » la même foi et la même morale; elles ne contiennent pas » de différence réelle, il n'y a que des différences acciden» telles (3). » De sorte que l'édition de Sixte est, par rapport à celle de Clément, comme le moins parfait est par rapport au plus parfait.

4. Ceci prouve en outre 1. que c'est en vain que James et les autres protestants ont opposé ces deux éditions l'une à l'autre, comme si elles contenaient quelque chose d'opposé, et que ce n'est que le désir qu'ils ont d'incriminer l'Eglise qui les a conduits là (4). 2. Et que ce n'est pas par l'impatience

(1) Certes, l'édition de Clément, qui parut en 1592, contient plus de quatre-vingts fautes typographiques, pendant qu'on en trouve à peine quarante d'un peu importante dans celle de Sixte. Nous en avons aussi un exemplaire dans la bibliothèque du Collége romain.

(2) Celle qui fut publiée en 1593, au témoignage de Lelong, a aussi ses fautes, et elles sont plus nombreuses que celles de l'année précédente; elle fut ensuite corrigée dans l'édition de 1598. Mais elle ne fut pas exempte de fautes non plus, surtout en ce qui est commun aux trois, et même à celle de 1624, où, Genèse, XXXV, 8, on lisait de la nourrice de Rebecca, qu'elle fut ensevelie *sur un chêne*, pour *sous un chêne*, comme il est exactement dit dans l'édition sixtine. Les typographes Plantinianiens découvrirent *fortuitement plus tard* et firent disparaître cette erreur. Henri Bukentop a longuement parlé de ces premières éditions de Clément dans l'ouv. cit., *Lumière de lumière*, p. 487-500. Il a en outre comparé toutes les leçons de l'édition sixtine avec les leçons de l'édition de Clément. Or, il résulte de cette comparaison que les passages de l'édition sixtine changés dans l'édition de Clément sont au nombre de 2134. Bonaventure de Magdalon a aussi traité des éditions de Clément, publiées en 1592, 1593 et 1598, dans l'ouv. intit. *Triple démonstration critique de la Bible*, t. I, Ven., 1760, p. 45 et suiv. Nous ferons enfin observer que les éditions de Clément furent constamment publiées sous le nom de Sixte V; Antoine Laurent paraît être le premier de tous qui plaça le nom de Clément VIII en tête de la Bible Vulgate latine in-fol. qu'il publia à ses frais, à Lyon, l'an 1675, exemplaire que suivirent les éditeurs postérieurs.

(3) Préface du livre III de l'ouv. intit. *Lumière de lumière*, p. 316.

(4) Quel est celui qui ne voit, dans l'acharnement avec lequel les protestants poursuivent l'Eglise catholique pour la correction de fautes si peu importantes,

de terminer son œuvre et l'esprit altier de Sixte que son édition est défectueuse, mais bien que ces fautes s'y sont glissées par la négligence du typographe, et pour la correction desquelles Sixte y colla des cartons (1). 3. Si, outre les fautes typographiques, on a changé en quelques endroits la leçon dans l'édition de Clément, ceci vient de ce que les correcteurs de Sixte et de Grégoire ne suivirent pas la même méthode, non plus que plus tard ceux de Clément (voy. Ungarelli, ouv. cit., *Prolég.*, 24); ce qu'insinue Bellarmin, dans la préface qu'il a mise en tête de la Bible, où il dit que non-seulement on a corrigé les fautes typographiques, mais qu'il y en a aussi auxquelles on n'a pas touché, sur la foi des textes manuscrits que l'on a comparés (2), comme il dit aussi qu'on y en a laissé d'autres à dessein. 4 Ceci prouve de plus que Bellarmin désigne, par ce nom de *Vulgate ancienne et commune,* la version et la révision de saint Jérôme, comme l'indique l'ensemble du texte, bien que Hug insinue le contraire; car tous les correcteurs de la congrégation, soit sixtine, soit grégorienne, se servirent surtout du manuscrit gothique boëtique, comme reproduisant plus exactement le texte de saint Jérôme (3). On

leur haine contre cette même Eglise? Délirant en outre à l'occasion du décret du concile de Trente qui prescrit de retenir et de corriger la Vulgate, les uns, comme Amama, le traitent de *prodigieux, Antibar.*, liv. I, c. 5, p. 37; d'autres de *téméraire,* comme Hottinger, Trésor philologiq., liv. 1, c. 3, p. 393; d'autres de *témérité très-fâcheuse,* ouv. cit., part. II, c. 14, p. 488; d'autres de *crime indigne,* comme Pfeiffer, Critiq. sacr., c. 2, n. 5; d'autres d'*absurde* et de *faux,* comme Leusden, ouv. intit. Philologue hébreu mixte, dissert. 1, n. 6; d'autres, enfin, de *blasphème* et d'*impie,* comme Glasiius, Philologie sacrée, liv. I, traité 1, éd. Leipsig, 1705, col. 32. Que répondre à cela? Ce que disait le Psalmiste lui-même : « L'orgueil de ceux qui vous haïssent, grandit tou» jours. »

(1) Cependant Hug a écrit sans hésiter, dans l'intérêt des protestants : « Mais » le saint-siége voulait se réserver ce travail : Pie IV et Pie V le confièrent à » des congrégations nommées dans ce but. Sixte V, dont la bouillante activité » ne pouvait supporter une marche aussi lente, le fit promptement terminer, » et annonça ce succès par une bulle du 1er mars 1589. » Cellérier, p. 202. C'est vraiment écrire l'histoire *a priori.* Il ajoute encore, ibid. : « *L'instruction,* » *la véhémence et l'orgueil de Sixte* rendent assez probable que plus d'une » fois il contraria les correcteurs et changea l'ouvrage brusquement, malgré » eux, et de sa propre main. » Est-ce catholique?

(2) Voici ses paroles, préface au lect., édit. de Clément : « Et quoique dans » cette révision de la Bible *on se soit appliqué avec soin à comparer les textes* » *manuscrits hébreux, les originaux grecs et les comment. des anciens Pères,* » on a néanmoins laissé à dessein, sans les changer, plusieurs passages, comme » il y en avait aussi plusieurs qui semblaient devoir être changés, et auxquels » on n'a pas touché à dessein aussi. »

(3) Pour ce qui concerne ce document remarquable, que l'ill. Blanchini a

voit par là 5. que ce n'est pas pour grandir la gloire de Sixte V, non plus que pour patroner *l'infaillibilité* pontificale, comme le prétendent quelques protestants, qui confondent l'œuvre *critique* avec la définition dogmatique (1), que Bellarmin a fait cette préface, mais bien pour dire la raison de cette édition (2). Il en résulte clairement encore 6. que, loin que cette préface eût été la cause de la canonisation de Bel-

publié le premier, voyez ce que ce savant homme en a dit, comme aussi la préface de Christophe Palomares, qui nous apprend qu'il est tiré du manuscrit de Lucinius Boëce, qui dépêcha six notaires à Jérôme pour copier tout ce qu'il avait écrit jusque-là sur l'Ecriture, et qui écrivirent aussi exactement ce que le même docteur leur dicta. Ce manuscrit remonte au moins à neuf cents ans, et il reproduit exactement la version de saint Jérôme. Transporté à Rome par les soins de ses pontifes, ce fut là-dessus que se fondèrent les correcteurs de Sixte et de Clément pour rétablir la véritable leçon de la Vulgate. Cependant, les protestants ne font presque jamais mention de ce manuscrit, et la raison, c'est qu'il contient le fameux verset I Jean, V, 7.

(1) Tel Michaëlis, admirateur fanatique du *grand* Luther, qui ne fut grand que comme le fut Arius, et comme le furent les autres hérésiarques. Au reste, Michaëlis, ouv. cit., t. II, sect. 29, p. 31, écrit : « Mais afin de respecter *l'in-* » *faillibilité* du souverain pontife, on prétendit que tout cela avait été fait à » cause d'un ordre donné par Sixte V; » et avant lui, Hode, pour insulter aux catholiques, ouv. cit., liv. III, c. 14, n. 10 : « Pour que, dit-il, le lecteur » attentif sache la guerre qui exista entre les deux pontifes *infaillibles*, etc. » Or, les écrivains d'un rang inférieur ont suivi cette voie sans s'apercevoir que Sixte avoue qu'il a publié cette édition latine après l'avoir *corrigée de son mieux*, sans jamais s'attribuer l'infaillibilité dans cette œuvre de critique.

(2) Nous rapporterons ici, dans toute son étendue, le texte du card. Bellarmin, tiré d'un abrégé de sa vie privée écrit par lui-même, et dont le manuscrit est resté longtemps inconnu, jusqu'à ce qu'il ait été publié; on y voit le conseil qu'il donna, et qu'il est lui-même, ainsi que nous l'avons dit, l'auteur de la préface au lecteur qui se trouve dans la Bible publiée par Clément. Voici ce qu'il dit : « L'an 1591, comme Grégoire XIV réfléchissait sur ce qu'il fallait » faire de la Bible publiée par Sixte V où on avait inutilement fait beaucoup » de changements, plusieurs hommes graves pensaient qu'il fallait prohiber » publiquement cette Bible; mais N. (Bellarmin) démontra, en présence du » pontife, qu'il ne fallait point prohiber cette Bible, mais qu'il fallait la corriger, » afin, tout en sauvant l'honneur du pontife Sixte V, de publier cette Bible » revue; ce que l'on pouvait faire en effaçant le plus promptement possible » ce qui avait été changé sans raison, et ensuite de réimprimer la Bible sous » le nom du même Sixte, en y ajoutant une préface où on imputerait les fautes » qui s'y trouvaient, soit à des erreurs typographiques, ou à l'empressement, » ou à toute *autre cause*. Le conseil de N. plut au pontife Grégoire, et il orga- » nisa une congrégation chargée de revoir promptement la Bible sixtine (*sic*), » et de la rendre conforme à la Bible ordinaire, surtout à celle de Louvain. » C'est ce qui fut fait à Zagarola, dans le palais de Marc-Antoine Colonne, en » présence du même cardinal Colonne et du card. Alan, dit d'Angleterre, » de même que du maître du sacré palais et de N. lui-même, et de trois ou » quatre autres; et après la mort de Grégoire et d'Innocent, Clément VIII » publia cette Bible revue sous le nom de Sixte, avec une préface *composée* » *par le même N.* »

larmin, Bellarmin n'a jamais été *canonisé*, et qu'elle a suscité un obstacle à sa canonisation (1).

Pourvu seulement que nous jetions les yeux sur les éditions de la version Vulgate antérieures au concile de Trente, et que nous les comparions aux éditions que le saint-siége nous donne ensuite, par les soins de tant de pontifes romains qui s'en occupèrent activement, nous serons obligés d'avouer *que, parmi les nombreux bienfaits que Dieu conféra à l'Eglise par le saint concile de Trente (et le siége apostolique), on doit d'abord compter cette édition corrigée dont nous jouissons.*

PROPOSITION II.

C'est à juste titre que les souverains pontifes ont condamné, à diverses reprises, les sociétés dites bibliques, *comme nuisibles et pernicieuses.*

On doit dire que c'est à juste titre que les pontifes romains ont condamné les sociétés bibliques comme nuisibles et pernicieuses, si leur principe, leur nature, l'esprit qui les domine, la fin qu'elles se proposent, et enfin les effets qu'elles produisent nous les montrent nettement comme telles. Or, que ces sociétés bibliques, que les pontifes romains ont improuvées, soient telles, nous le démontrons comme il suit et par partie.

La première société biblique est née au sein du protestantisme ou de l'anglicanisme, savoir, en Angleterre, l'an 1804. Car, comme les protestants et les anglicans voyaient d'un œil jaloux les succès immenses des missionnaires catholiques qui parcourent l'univers entier, qu'ils méprisèrent d'abord, ou qu'ils taxèrent ignominieusement de prosélytisme, ils commencèrent à songer sérieusement eux-mêmes à la conversion des divers peuples. Ils se virent tout-à-coup pris du désir, ainsi qu'ils le disaient, d'amener au Christ les idolâtres et les autres infidèles, savoir, les Juifs et les musulmans. On établit à ces fins, à Londres, une société publique biblique pour répandre, dans tous les pays, la Bible traduite dans

(1) Voy. la Relation du card. Charles-Albert Cavalchini, qui siégeait dans la cause de la canonisation du vén. serv. de Dieu Robert, card. Bellarmin, Rome, 1753, p. 175 suiv. Léandre Van-Ess ne l'a pas dissimulé, et il dit que ce fut la cause qui s'opposa à la canonisation de Bellarmin. Cependant, si nous nous en rapportions à Cellérier, pass. cit., p. 205, *Hug donne en note les preuves de cette double assertion*, savoir, que Bellarmin écrivit cette préface, *et qu'elle a été la cause de sa canonisation!*

toutes les langues, sans notes ni commentaires (1). Cette société s'en adjoignit ensuite une foule presque innombrable d'autres dans l'un et l'autre hémisphère, pour aider la société mère, soit par des secours pécuniaires ou des traductions de la Bible à poursuivre son œuvre (2). Ces sociétés sont composées de membres de toutes les sectes, savoir, de luthériens et de calvinistes dits *orthodoxes*, de wesleyens ou méthodistes, d'anglicans, de sociniens, de moraves, d'anabaptistes, de quakers, etc. (voy. Milner, ouv. cit., lettre 30, p. 399). Chacune de ces sectes a sa version particulière des Ecritures, qu'elle ploie au gré de ses caprices, ou plutôt qu'elle accommode à ses erreurs, et, au besoin, elle les altère indignement pour que chacun puisse ainsi glisser dans l'esprit des imprudents sa propre profession de foi (voy. ibid. et Grégoire, p. 407). Telle est l'origine des sociétés bibliques, tels sont les membres qui les composent, tels en sont enfin les éléments, comme aussi les moyens qu'elles emploient pour propager, disent-elles, le christianisme.

Or, l'esprit qui domine ces sociétés, c'est l'esprit d'opposition contre l'Eglise catholique, et leur but et leur fin, c'est la destruction, l'anéantissement de cette même Eglise. Et dans la crainte que l'on ne croie que nous calomnions ces sociétés, nous allons donner les preuves de l'une et l'autre de nos assertions. Cet esprit d'hostilité des sociétés bibliques contre l'Eglise catholique est reconnu par O'Collaghan lui-même, auteur protestant, qui voit dans l'institution de ces sociétés *l'esprit d'opposition contre Rome*, ou contre l'Eglise catholique (3). Un certain ministre protestant, du nom de Cottarel, disait, dans un discours qu'il débita en 1813, devant une de ces sociétés réunie en assemblée générale, qu'il espérait que cette distribution de bibles contribuerait beaucoup à renverser l'autorité papale (*the Orthodox journal*, octobre 1813, p. 179). Cette distribution de bibles, sans notes ni commentaires, a aussi pour but de faire prévaloir le principe fondamental du protestantisme, l'interprétation privée et le rejet de toutes les

(1) Voy. Grégoire, Histoire des sectes, liv. VII, c. 9, t. IV, édit. de Paris, 1829, page 402.

(2) On compte des centaines, que dis-je, des milliers de sociétés de ce genre, formées de toutes les sectes. Voy. ibid., p. 427 suiv.

(3) Tel l'ouv. intit. *Thoughts on the tendency of Bible societies as affecting the established church*, by the Rev. O'Collaghan, Lond., 1817, p. 33.

traditions dogmatiques (voy. Grégoire, pass. cit., p. 425); ce qui le prouve encore, c'est l'espèce de fureur avec laquelle toutes les sectes protestantes soutiennent cette société, ne reculant ni devant les sacrifices pécuniaires (1), ni devant les difficultés, les désagréments, les voyages, ni devant l'impression des bibles, de sorte que dans une réunion tenue à Novion, en 1828, la société se glorifiait d'avoir fait traduire et imprimer, dans l'espace de vingt-cinq ans, l'Evangile en quatre-vingt-dix-sept nouvelles langues, pendant qu'on ne l'avait traduit et imprimé, pendant les dix-huit siècles antérieurs, qu'en quarante-sept langues (2).

Quant à la fin que se proposèrent ces sociétés, on voit quelle elle est, soit par ce que nous avons dit jusque-là, soit par la manière dont elles répandent la Bible ainsi traduite, ou plutôt ainsi altérée. Car ce n'est pas seulement parmi les idolâtres et les infidèles qu'elles la répandent, elles en distribuent aussi parmi les catholiques en Allemagne, en France, en Espagne, en Portugal, en Italie et dans les autres pays, afin de séduire et de pervertir les catholiques (3). Ce qui le prouve encore, ce

(1) Que l'on se rappelle ce que nous avons dit Traité de la vraie religion, part. II, prop. 10.

(2) Voy. Grégoire, ouv. et pass. cit., p. 442. Depuis ce temps-là, les sociétés bibliques ont fait d'immenses progrès; d'après les Ephémérides asiatiques, la société a recueilli en 1838, dans l'Angleterre seule, la somme énorme de 846,316 liv. sterl., ou 21,000,500 liv. franç. Les méthodistes sont ceux qui y contribuèrent le plus; ils donnèrent 83,648 liv. sterl. La mission ecclésiastiq. anglaise, 83,447 liv. sterl. Les missions des *connaissances chrétiennes*, 84,052. Les missionnaires de Londres, 70,255 liv. sterl. Les autres sectes fournirent le reste. Voyez Journal de Liége, t. V, 1er mars 1839. Le chiffre de la société biblique s'éleva, en 1839, à 1,600,000 liv. sterl., ou plus de 40,000,000 de fr., et l'Angleterre en fournit 10,000,000; les Etats unis d'Amérique, 10,000,000; les colonies anglaises des quatre parties du monde et les autres pays protestants de l'Europe fournirent le reste. Voy. Ami de la religion, 6 juin 1840. En 1839, les sociétés comptaient 5,000 missionnaires, 50 imprimeries, 800 missionnaires aides et instituteurs, plusieurs centaines de missionnaires indigènes. On comptait de missionnaires proprement dits, en Afrique 128, aux Indes 168, dans l'île de Ceylan 28, dans l'archipel indien 81, aux Indes occidentales 118.

(3) La société biblique fut fondée, comme nous l'avons dit, l'an 1804; depuis lors jusqu'en 1840, c'est-à-dire pendant trente-six ans, elle a distribué 12,000,000 d'exemplaires de la Bible, traduits dans cent quarante-huit langues. En 1839, elle en a distribué, rien qu'en France, 137,000 exemplaires. Le président de la société anglaise, qui est chargé de distribuer des bibles, se plaignait que l'Espagne, l'Italie et l'Autriche étaient les seuls pays où *l'œuvre de Dieu* ne pouvait circuler librement; mais enfin, depuis quelque temps, l'Espagne fait partie des nations *libres*. Voy. l'Univers, 6 mars 1841. Certes, les méthodistes y eurent bientôt fait des progrès; depuis le mois de septembre jusqu'au mois de janvier 1841, ils y distribuèrent 100,000 exemplaires de la Bible traduite

sont les libelles sans nombre, les petits traités et les élucubrations impies qu'ils distribuent avec la Bible, ou gratuitement, ou pour fort peu de choses, aux artisans, aux habitants des campagnes et au petit peuple. Ils n'ont même pas eu honte d'emprunter quelquefois de faux titres pour tromper ceux qui ne se tiennent pas sur leurs gardes, et leur procurer des livres subversifs de la religion chrétienne (1), passant sous silence tous les artifices, toutes les fourberies qu'ils mettent en jeu pour pervertir les néophytes catholiques parmi les infidèles (2), les persécutions et les vexations de tout genre qu'ils s'appliquent à susciter partout contre les missionnaires catholiques, au point que l'on peut dire d'eux que ce sont de véritables loups envoyés pour disperser et dévorer le troupeau du Seigneur (3). Tel est l'esprit, telle est la fin ou le but de ces sociétés.

Enfin, les fruits que produisent ces sociétés conspiratrices sont parfaitement en rapport avec leur nature et leur caractère. Car, comme le Christ n'a dit nulle part : *Allez, distribuez des bibles*, mais *allez, enseignez et prêchez*, et comme la foi vient

en langue espagnole. Voyez Voix de la vérité, 20 janvier 1841. On établit même une imprimerie à Barcelone pour les imprimer. Quant à l'Autriche, je ne sais rien de positif; mais pour ce qui est de l'Italie, j'ai en main les divers exemplaires de la Bible qui ont été imprimés en italien sur la version altérée et mutilée de Diodati, homme infecté, comme nous le verrons, de calvinisme, et que les voyageurs protestants ont distribués dans le pays.

(1) La plupart des traités mystiques que l'on répand avec la Bible sont l'œuvre de femmes qui ont quitté la quenouille et le fuseau pour prendre la plume. De toutes, celle qui tient la première place, c'est la duchesse de Broglie, fille de Mme de Staël, qui a fait l'apologie de l'adultère et du suicide, petite-fille de ce bon Necker, auquel nous devons la Rationalité du déisme. Je n'en citerai point d'autre, dans la crainte d'exciter l'envie. Voy. opusc. cit., le Ministre protestant aux prises avec lui-même, p. 13. Les protestants ont poussé l'impiété si loin en ceci, que pour tromper les gens des campagnes par les titres, ils n'ont pas eu honte de répandre la Vie de Jésus-Christ, par le docteur Strauss, où il renverse le christianisme. Voy. Ami de la relig., n. 2947-2948, 31 mars 1838. Voy. ibid., 6 août 1840, comment ils imprimèrent la Bible sous le nom de Vulgate corrigée de Clément VIII, après l'avoir toutefois mutilée et altérée à leur ordinaire, et ils la vendaient pour *authentique*. Telle est *la bonne foi des protestants!*

(2) Voy. Annales de la propagation de la foi, vol. II, p. 417 suiv. Comme ces annales sont entre les mains de tout le monde, je me contenterai d'indiquer les feuilles sur lesquelles s'appuie ce que j'affirme.

(3) Voy. Annales, etc., feuille 56, p. 204-206; ibid., p. 209-235; feuille 57, p. 258-262; feuille 58, p. 372 suiv.; ibid., p. 375-400; feuille 59, p. 424 suiv.; feuille 61, p. 75; feuille 62, p. 95, 149, 154; feuille 64, p. 310; feuille 65, p 512-514, 530-532, etc., etc.

de l'ouïe (*ex auditu*), ainsi que le dit l'Apôtre, il en résulte que jusque-là cette diffusion, ou plutôt cette prodigalité de bibles, n'a produit aucun heureux résultat apparent pour ces mêmes sociétés bibliques (voir *Traité de la vraie relig.*, pass. cit.). Ajoutez à cela la profanation à laquelle ces sociétés ont exposé et exposent la sainte Bible (1), qui est employée le plus souvent à des usages indignes et exposée aux railleries des infidèles, qui se moquent de ce qu'ils ne comprennent pas (2). Mais ceci n'est que peu de chose si on le compare à la jalousie des gouvernements étrangers, qui, souvent par suite de l'imprudence de ces sociétés, ont cruellement persécuté les chrétiens qu'ils laissaient en paix, jointe aux troubles spirituels occasionnés par cette distribution de bibles, et qui ont été très-funestes (3), jointe aussi au scandale que la lecture de cette même Ecriture a produit quelquefois sur des peuples entiers, qui y ont trouvé des choses si contraires à leurs préjugés et à leurs rites religieux. Aussi cette propagation de la Bible a-t-elle fait que, dans plusieurs pays, les esprits ont eu plus de répulsion pour la religion chrétienne (voy. feuil. cit. 13).

Les choses étant ainsi, soit que l'on considère l'origine, la nature, les éléments et les instruments des sociétés bibliques, soit que l'on pèse l'esprit d'hostilité dont elles sont animées envers la religion catholique et la fin qu'elles se proposent, qui est d'entraver les progrès du catholicisme, et même de l'anéantir s'il est possible, quel que soit le moyen par lequel ils puissent y arriver, supercherie, fourberie ou de toute autre manière, soit que l'on considère les détestables fruits qu'elles produisent, il est plus clair que le jour en plein midi qu'elles sont funestes à l'Eglise catholique, qui est la seule religion chrétienne véritable, à laquelle les sociétés bibliques sont contraires de quelque manière qu'on les regarde (4); nous en

(1) Ibid. Voy. en outre Grégoire, ouv. cit., p. 443, et Milner, lett. 30, p. 394. Voy. aussi l'Univers, 28 octobre 1841.

(2) Voy. Annales, etc., feuille 13, intit. des Sociétés bibliques et des missions protestantes dans l'Inde, où se trouve la lettre de M. Dubois.

(3) Voyez ibid., feuille 59, p. 462; feuille 63, p. 200, 202, 220; feuille 65, p. 390, 395, etc. Les bibles traduites en chinois, et jetées sur le bord de la mer, excitèrent naguère en Chine une violente persécution contre les chrétiens.

(4) Second supplément aux Ephémérides univers., 7 avril 1841, contient un Mémoire sur l'état actuel de l'église catholique-grecque dans le Levant; nous voyons, par ce document, l'union des Turcs, des Grecs schismatiques, des anglicans, des Russes et des Juifs contre les catholiques; que la société biblique

concluons donc à bon droit que les pontifes romains auxquels Dieu a confié le soin de veiller à la conservation de cette religion tout entière, les ont justement improuvées et condamnées comme lui étant funestes, et que Léon XII, dans sa lettre encyclique aux patriarches, primats, archevêques et évêques, en date du 8 mai 1824, a justement aussi renouvelé et sanctionné cette proscription.

Nous ajouterons comme couronnement que les pontifes romains ne sont pas les seuls, mais qu'il y a même un certain nombre de protestants et d'anglicans qui, tout bien pesé, ont improuvé les sociétés bibliques, et qui les ont combattues. Tel que les évêques *Prettisman de Carlisle*, en Angleterre (*apud* Grégoire, pass. cit., p. 421). Tel qu'une partie du clergé anglican, qui s'est plaint que l'on ait introduit dans la société biblique *des dissidents* de toutes les communions (ibid., p. 422). En outre, l'an 1826, Herberts Marsh, évêque anglican de New-York, aux Etats unis d'Amérique, publia une lettre pastorale où il s'appliquait à détourner les *épiscopaux* de faire entrer dans la société biblique des membres de communions étrangères (1). Mais si les anglicans réprouvent les sociétés bibliques dans la crainte qu'elles ne soient funestes à l'Eglise anglicane, à cause du principe dissolvant, s'il m'est permis d'ainsi parler, que le protestantisme répand et propage par elles (2), à combien plus forte raison les pontifes romains doivent-ils les improuver, à cause des dommages qu'elles causeraient à la religion catholique? Néanmoins les adversaires des pontifes romains leur font un crime de les proscrire, et ne parlent point des évêques anglicans qui en ont fait tout autant.

Objections.

Obj. 1. On ne peut que louer le zèle que les sociétés bibliques déploient pour porter la *bonne nouvelle* aux peuples

est pour ainsi dire l'âme de cette union, et que les membres des sociétés bibliques conspirent sans cesse contre l'Eglise catholique.

(1) Ibid., pag. 426. Ce qui fit que le prêtre catholique Gandolphy écrivit à l'évêque Marsh, pour le féliciter, des lettres ainsi intitulées : *A congratulatory letter to the Rev. Herbert Marsh*, etc., *by the Rev. P. Gandolphy*, in-8, Lond., 1812, et *A second letter*, ibid., 1813.

(2) L'anglican Hook démontre évidemment lui-même que le principe protestant, appliqué dans sa rigueur, a ruiné entièrement l'église anglicane. Voy. *apud* Milner, pass. cit. p. 400.

barbares, idolâtres et infidèles qui sont assis à l'ombre de la mort. 2. La lecture de la Bible peut au moins leur inspirer le désir de connaître plus à fond la vérité, si seule elle ne peut achever l'œuvre de la conversion. 3. On ne peut donc pas croire que tous ceux qui donnent et prodiguent leur argent pour une œuvre si salutaire se proposent autre chose que de gagner à Notre-Seigneur Jésus-Christ les âmes de tant d'infortunés. 4. On doit en dire autant de ceux qui vont partout distribuer des bibles, ou des missionnaires. 5. On doit donc beaucoup attendre, pour l'amélioration complète des mœurs, de cette distribution de bibles, soit chez les chrétiens soit parmi les infidèles (tel Clark, *apud* Milner, ibid.). 6. Les heureux résultats des sociétés bibliques disent assez qu'elles sont agréables à Dieu, car la société biblique a progressé annuellement en proportion de la guerre qu'on lui a faite (tel Gisborne, ibid.). 7. Il n'y a donc que les ennemis des lumières, savoir, les pontifes romains, qui puissent improuver ces sociétés et les qualifier de *peste*, comme l'a fait Pie VII, par ses *brefs* du 29 juin 1816, à l'arch. de Gnesne, et du 3 septembre 1816, à l'archev. de Mobilow. 8. Il y est aussi ordonné de proscrire la traduction de l'Ecriture en langue polonaise, faite sur l'ordre de Grégoire XIII, et qui fut publiée à Cracovie l'an 1599, avec l'approbation de Clément VIII; et Léon XII sanctionna ces brefs, *destinés à faire disparaître cette peste,* par sa lettre encyclique du 3 mai 1824 (1). Donc :

Rép. 1. *D*. Si ce zèle était selon la science, et s'il avait eu réellement pour principe d'annoncer la *bonne nouvelle*, *Tr*. si au contraire il est inconsidéré, s'il vient de la haine de ceux qui l'exercent pour l'Eglise romaine, et dans le seul but d'empêcher les résultats obtenus par les catholiques, *N*. Or, nous avons clairement démontré un peu plus haut que tel est l'esprit de ces sociétés, que c'est dans ce but qu'elles ont été établies. Certes, si ces sociétés étaient animées du zèle dont elles font parade, elles favoriseraient largement les missions des catholiques, qui, eux aussi, portent la *bonne nouvelle;* mais partout elles s'efforcent de les entraver, comme elles poussent les souverains et les peuples à chasser les missionnaires catholiques (2), comme elles suscitent des troubles et mettent tout

(1) Tel Wegscheider, § 15, n. *g*.

(2) Telle est la conduite qu'ils ont tenue aux îles Sandwich, Gambier, etc.,

en œuvre pour détruire leurs travaux, il est évident que leur but n'est pas d'annoncer la *bonne nouvelle,* mais qu'elles sont uniquement guidées par l'envie et la jalousie (1). Ensuite, pourquoi veulent-ils faire accepter aux catholiques des versions inexactes et des bibles altérées (2), eux qui connaissent bien mieux la bonne nouvelle que ces sociétés? Pourquoi tant de peines, de soins et de sacrifices pour les éloigner de la religion catholique? Enfin, sans pousser plus loin, nous pouvons bien leur demander de qui ils tiennent cette mission : « Comment prêcheront-ils, demande l'Apôtre, s'ils ne sont » envoyés? » Ils ont bien moins encore reçu la mission de distribuer des bibles, puisque Jésus-Christ ne nous dit nulle part qu'il ait choisi ce moyen. Il sera certainement dit un jour à ces sectaires : « Je ne vous ai jamais connu..... Je ne les » envoyais pas, et ils allaient courant (Matth., VII, 23; col. » Jérém., XXIII, 21). »

Rép. 2. *N.* Puisque nous avons vu que l'expérience nous apprend que la lecture de la Bible éloigne plutôt les infidèles de la religion chrétienne qu'elle ne les y amène et qu'elle les scandalise. Car, comme la Bible n'offre pas un système complet de religion, il est impossible que les hommes ignorants et grossiers puissent en retirer quelque avantage. Les anglicans voudraient néanmoins qu'ils en tirassent les 39 articles de l'Eglise anglicane, les méthodistes qu'ils en tirassent leur *enthousiasme,* les quakers leur esprit intérieur, les swendenborgiens leurs rêveries, ainsi de suite (voy. Grégoire, pass. cit., p. 426). Comment, en outre, les membres des sociétés bibliques persuaderont-ils aux Tartares, aux Iroquois, aux

et partout où ils ont eu quelque influence; il suffit pour s'en convaincre de jeter les yeux sur presque chaque feuille des Annales de la propagation de la foi.

(1) Lorsque les ministres protestants cherchaient à éloigner les Hurons, les Iroquois et les autres peuples sauvages de la religion catholique à laquelle ils s'étaient convertis, ils en reçurent cette réponse : « Quand nous étions » infidèles, vous n'êtes point venus nous annoncer la parole de Dieu; et main- » tenant que nous sommes chrétiens, vous venez nous ravir le christianisme.» Voy. Milner, pass. cit., p. 396.

(2) Voici ce qu'écrit le ministre protestant, Moulinié, ouv. cit., Notice sur les livres apocryphes, p. 6 : « Les uns, pour atteindre leur but, ont travaillé » pendant longtemps à éplucher chaque livre, chaque chapitre, et pour ainsi » dire chaque verset, chaque mot, pour voir tout ce qu'il serait possible » d'amoindrir pour *l'accommoder à leur point de vue,* et ils ont ébranlé le » christianisme par où ils espéraient l'affermir... L'esprit particulier et exclusif » se couvre du manteau du zèle. »

Indiens, etc., que le livre qu'ils leur présentent est inspiré, de manière à ce qu'ils en prennent connaissance et qu'ils en conçoivent le désir de faire une recherche plus approfondie de la vérité, puisqu'ils ne croient pas à cette inspiration?

Rép. 3. *D.* Qui donnent leur argent de bonne foi, *C.* qui le prodiguent pour les mauvaises fins dont nous avons parlé, *N.* Je ne doute pas qu'il y en a un certain nombre qui, circonvenus et trompés par leurs prédicants, ont la conviction de faire une œuvre agréable à Dieu, et qui, dans le désir sincère qu'ils ont de procurer le salut de leur prochain, sont poussés à faire des aumônes et des sacrifices, surtout parmi le bas peuple, tel que les artisans, les portefaix, les serviteurs et les domestiques, qui ne se proposent pas d'autre fin. Dieu leur tiendra compte de leurs bonnes dispositions. Mais ce n'est point d'eux qu'il est ici question; nous parlons des chefs des sociétés, qui abusent de leur bonne volonté et de leurs excellentes dispositions, et qui dilapident leur argent contre leur gré, en en faisant un mauvais usage, ou au moins un usage inutile. Aussi les protestants les qualifient-ils parfois de *voleurs* et de *larrons* (1).

Rép. 4. Nous faisons ici la même distinction. Car, comme parmi les interprètes de la Bible il se trouve un certain nombre de marchands ou de gens attachés à des marchands, il est certainement possible qu'il s'en trouve parmi eux qui se proposent un but louable. Mais les distributeurs de bibles le font pour vivre. Par conséquent l'ignorance peut les excuser.

Rép. 5. *D.* C'est-à-dire, ils se permettent sans fondement un succès qu'ils n'ont jamais eu et qu'ils ne peuvent pas avoir, *C.* ils ont réellement l'espoir d'un succès heureux, *N.* Leur espérance ressemble beaucoup à celle dont s'abusent les phthisiques, qui espèrent jusqu'à la mort. Si on peut conjecturer par les succès que les sociétés bibliques ont obtenus de ceux qu'elles obtiendront plus tard, nous affirmons sans crainte qu'elles ne produiront jamais aucun fruit. Mais nous parlons ici dans leur hypothèse. Au reste, le docteur Hook démontre, par des documents positifs, que les sociétés bibliques établies à Londres et ailleurs, loin de contribuer à l'amélioration morale, les crimes se sont septuplés depuis qu'elles ont été fondées, et

(1) Que l'on se rappelle ce que nous avons dit Traité de la vraie religion, pass. cit.

Milner démontre aussi, à l'aide de documents certains, que jusqu'en 1817 le nombre en est triplé (1). On voit par là qu'il vaudrait beaucoup mieux que ces sociétés ne produisissent aucun fruit. Quels fruits le protestantisme a-t-il produit ou peut-il produire, si ce n'est des fruits de mort et de ruine?

Rép. 6. *D.* Savoir, Dieu a permis que ces sociétés prospérassent pendant un certain temps pour la gloire et le triomphe de son Église, *C.* pour montrer qu'elles lui sont agréables, *N.* Dieu a permis parfois que les portes de l'enfer suscitassent des embarras nouveaux à son Eglise (l'Eglise catholique), pour montrer qu'il la dirige et qu'il peut la défendre, en réduisant à néant toutes leurs machinations. Les sociétés bibliques ont procuré aux intérêts catholiques deux avantages importants : l'un qui résulte de la comparaison des fruits immenses produits en tout temps, et surtout de nos jours, par l'apostolat catholique dénué de toute espèce d'appui, et qui a surmonté pour cela des obtacles sans nombre, et la stérilité absolue des sectes, ou de tous les hérétiques, qui tous conspirent pour atteindre le même but, et qui dirait seule la différence immense qu'il y a entre l'œuvre de Dieu et les vains efforts des hommes (2); l'autre, c'est l'institution de l'association dite de *la propagation de la foi,* qui s'est formée depuis quelques années seulement parmi les catholiques, et qui, dans un court espace de temps, a produit des fruits abondants. Elle s'étend et devient de jour en jour plus florissante sous les auspices des évêques, et surtout des pontifes romains, qui ont largement

(1) Milner le démontre par la table progressive de Hook lui-même, et par *la Chronique de Londres,* ouv. cit., p. 400, not. 1.

(2) Il n'y a pas de comparaison entre les fruits, ou plutôt les illusions de la société biblique et les fruits abondants que l'Eglise catholique a produits en tout temps. En effet, outre les hommes d'une sainteté éminente qu'elle a produits en tous lieux, que de martyrs l'ont comblée de gloire? En Chine, en Abyssinie, dans le royaume de Siam, au Tonkin, en Cochinchine, etc., on compte depuis le dernier siècle, plusieurs centaines de mille martyrs, soit indigènes soit européens. Voy. Mémoires pour servir à l'Hist. ecclés. du dix-huitième siècle, Butler, Vies des saints, 5 févr. La persécution suscitée au Japon, par les calvinistes hollandais, y a fait, d'après Bercastel, Hist. de l'Eglise, et qui a éteint le christianisme, plus de deux millions de martyrs, et, hélas! quels martyrs? Il est impossible d'en lire les actes sans effroi et sans horreur, au point que les persécutions des Perses et des Romains ne nous présentent rien de semblable. Voyez Bartoli, Hist. de la compagnie de Jésus en Asie, part. II, le Japon, liv. III, suiv. Quand les hérétiques ou leurs prosélytes ont-ils versé une goutte de sang pour apporter la foi aux infidèles? Oh! les courageux soldats! Et maintenant ils se donnent pour les messagers de *la bonne nouvelle.*

ouvert pour elle le trésor des indulgences. Pendant qu'elle fleurit, les sociétés bibliques languissent, de sorte que les protestants eux-mêmes ont posé ce problème : N'est-il pas plus expédient de les dissoudre (1)? Et personne ne pouvait en attendre d'autre résultat.

Rép. 7. *D.* C'est-à-dire les défenseurs de la foi, qui ne pouvaient pas qualifier autrement ces sociétés, *Tr.* ou *C.* autrement, *N.* Car, comme Jésus-Christ a constitué lui-même les pontifes romains gardiens et défenseurs de la foi, ils n'ont fait que remplir leur devoir en s'opposant à toutes ces machinations qui ruinaient les âmes, et s'ils ne l'avaient pas fait, ils auraient certainement forfait à leur devoir. C'est à juste titre qu'on a qualifié ces sociétés *de peste*, car elles produisent la ruine et la mort des âmes, tout comme la peste sévit sur les corps et leur cause la mort. On ne doit pas ici considérer uniquement, s'il m'est ainsi permis de parler, la seule distribution des bibles; il faut tenir compte en outre de tout ce qui s'y rattache et de l'altération des bibles, que l'on répand tronquées et altérées, et des méchants traités que l'on propage en même temps, et des effets qui en résultent, toutes choses que les pontifes romains énumèrent, lorsqu'ils qualifient ces sociétés *de peste* (2).

(1) Voy. Ann. de la propagat., etc., feuille 67, nov. 1839, p. 660.

(2) Nous en donnons quelques traits tirés des brefs de Pie VII et de l'encyclique de Léon XII. Voici ce que Pie VII dit dans son bref à l'archevêque de Gnesne : « Nous avons été effrayé du stratagème affreux imaginé pour ruiner » les fondements de la religion, et nous avons pris conseil, selon que l'exigeait » l'importance du sujet de nos vénérables frères les cardinaux de la S. R. E., » pour savoir quels remèdes nous pourrions, en vertu de notre autorité, » opposer à cette peste pour en préserver et guérir le mal qu'elle a déjà fait, » ce sur quoi nous avons mûrement délibéré. » Et dans le bref adressé à Stanislas, archevêque de Mohilow : « C'est, dit-il, le cœur brisé de douleur, » que nous avons appris le dessein formé naguère de répandre les saintes » Écritures traduites en langue vulgaire, avec de nouvelles explications en » dehors des règles salutaires de l'Eglise, et où *on en change habilement le sens.* » Car nous avons remarqué, d'après quelques-unes de ces versions qui nous » sont parvenues, qu'ils se servent pour préparer cette ruine de l'élément » le plus saint de la pure doctrine, pour que les fidèles puisent un poison » mortel là où ils devraient puiser les eaux d'une sagesse salutaire... Ils ont » ici concerté leurs machinations infernales à l'exemple de tous les héré» tiques, de publier la Bible en langue vulgaire (ils ne s'entendent néan» moins pas sur les divergences, et ils s'accusent et s'incriminent mutuellement » sur ce point) pour y glisser leurs erreurs, en les enveloppant dans l'Ecriture » sainte même. » Léon XII dit, lui : « Nous savons, VV. FF., qu'une société, » dite *société biblique,* se répand dans l'univers entier, qui, méprisant les tra» ditions des saints Pères, et agissant contre le décret bien connu du concile

Rép. 8. *N.* Car ce n'est là qu'un mensonge indigne : Pie VII n'ordonne nulle part cela; il dit seulement à l'archevêque de Gnesne : « Envoyez-nous au plutôt la Bible que Jacques Wick » a publiée en langue polonaise, avec des commentaires, et la » nouvelle édition (de l'Ecriture) que l'on a publiée après en » avoir retranché les notes tirées des Pères de l'Eglise et des » écrivains catholiques les plus distingués, et dites-nous ce » que vous en pensez, afin qu'après les avoir comparées et » avoir tout bien pesé, on sache *quelles sont les erreurs qu'on* » *y a glissé, et que nous portions enfin notre jugement pour* » *sauvegarder la foi* (1). » Que le lecteur juge maintenant ce qu'il doit penser de tels hommes, qui portent l'impudence jusqu'à corrompre des documents publics et solennels, et qui n'ont pas honte d'en changer le sens pour faire contredire les pontifes romains. S'ils en agissent ainsi à l'égard de documents publics que tout le monde a en main, de quoi ne seront-ils pas capables lorsqu'ils traduiront la Bible dans une langue étrangère, là où il leur est plus facile de glisser l'erreur, et où il leur est plus facile de la dérober aux regards? Mais que font aux protestants des sociétés bibliques ces scrupules (2)?

» de Trente, s'applique de toutes ses forces à traduire la Bible dans toutes » les langues, ou plutôt à *l'altérer.* Et il est fort à craindre que, comme on » l'a déjà fait dans quelques-unes qui sont connues, dans d'autres *à l'aide* » *d'une fausse interprétation, on ne fasse de l'Evangile du Christ l'évangile* » *de l'homme, ou, ce qui est pire encore, l'évangile du diable* (saint Jérôme, » sur le c. 1, ép. Gal.). Voilà, VV, FF., quel est le but de cette société, qui, » de plus, met tout en œuvre pour faire aboutir son dessein impie. Elle se » loue non-seulement de faire imprimer ses versions, mais encore de les » répandre dans le public en parcourant les villes et les campagnes. Et qui » plus est même, pour tromper les imprudents, ou elle les fait vendre, ou » elle les fait donner généreusement. » Grégoire XVI, d'immortelle mémoire, s'est joint aux pontifes romains, ses prédécesseurs, pour condamner les sociétés bibliques; son encyclique a été reproduite par l'Ami de la religion, le 24 octobre 1840, n. 3350.

(1) J'ai sous les yeux un exemplaire de cette version polonaise de la Bible approuvée par le saint-siége; mais on y a ajouté des notes à chaque chapitre pour expliquer le texte. Voyez par rapport à cette version le P. Alegambe, Biblioth. des écriv., S. J., Anvers, 1643, p. 214 et suiv.

(2) Ont écrit sur ce point M. Rubichon : de l'Action du clergé, et le comte de Maistre, Soirées de Saint-Pétersbourg, soirée 11.

CHAPITRE V.

LECTURE DE L'ÉCRITURE SAINTE EN LANGUE VULGAIRE.

Les novateurs du XVI[e] siècle prétendirent que la lecture de l'Ecriture sainte est nécessaire à tous les fidèles indistinctement pour se sauver; en conséquence, ils firent tous leurs efforts pour la propager traduite en langue vulgaire (1). Les jansénistes soutinrent aussi la nécessité de cette lecture, marchant sur leurs traces, surtout Quesnel, dont on condamna les propositions 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, où il improuve la discipline en vigueur dans l'Eglise, regardant comme dangereux et nuisible de vouloir empêcher le chrétien de lire l'Ecriture, et de fermer la bouche aux fidèles de Jésus-Christ, et de soumettre les enfants de lumière à une espèce d'excommunication (nous en condamnerons quelques-unes plus bas). Le synode de Pistoie, comme cela est d'usage, marcha sur les traces de Quesnel; voici sa 67[e] proposition : « La discipline qui prohibe » la lecture des Ecritures *n'excuse qu'une véritable impuis-* » *sance*, ajoutant que l'ignorance des vérités premières de la » religion, qu'a produit la négligence *de ce précepte*, se mani- » feste d'elle-même; » elle fut condamnée par Pie VI comme *fausse, téméraire, perturbatrice du repos des âmes*, etc.

Les novateurs ne se sont pas contentés de cela; ils calomnient encore l'Eglise, disant qu'elle arrache la Bible aux mains des fidèles, de peur qu'ils n'y découvrent, en la lisant, les erreurs qu'elle contient (2). Et pour tromper les imprudents, ils de-

(1) Erasme avait soutenu cette opinion avant les novateurs, et la faculté de Sorbonne condamna ses articles l'an 1527, le 17 décembre. De l'article 12, qui concerne la *traduction de l'Ecriture en langue vulgaire*, on tira de la *préf. sur saint Matth.* et on condamna les prop. suiv. : « 1. Je voudrais que » les Ecritures fussent traduites dans toutes les langues. 2. Ils regardent » comme un crime qu'une femme ou un corroyeur parlent de l'Ecriture. » 3. Le laboureur, le forgeron, le tailleur de pierres liront ma traduction de » l'Ecriture. 4. Je ne défends à personne la lecture d'Ezéchiel, du Cantique » des cantiques, ou de quelque livre que ce soit de l'Anc.-Test. 5. Il semble » indécent ou plutôt ridicule que des idiotes ou des femmelettes, à l'exemple » d'un perroquet, murmurent leurs psaumes et leurs prières sans com- » prendre ce qu'elles disent. »

(2) Tel entre autres le furieux et insensé ministre de Genève, Dost, dont il a été question dans la part. précédente de ce traité, sect. 2, c. 1, notes, qui, ouv. cit., *du Pouvoir de saint Pierre dans l'Eglise*, éd. 1833, p. 58, écrit selon

mandent ordinairement aux catholiques ignorants : *Pourquoi votre Eglise vous interdit-elle la sainte Bible* (ainsi qu'on le voit çà et là dans *l'Ami de la religion*)? Imitant en cela le serpent qui demandait à la femme imprudente : « *Pourquoi* » Dieu vous a-t-il défendu de manger du fruit de tous les » arbres du paradis (Gen., III, 1)? »

Donc, pour ne laisser aux détracteurs de l'Eglise aucun prétexte et pour repousser leurs calomnies, nous allons faire deux choses : nous démontrerons *primo* que la lecture des Ecritures n'est pas indistinctement nécessaire au salut de tout le monde; *secondo,* que l'Eglise n'a jamais défendu absolument et indistinctement à ses enfants la lecture de la Bible en langue vulgaire. Nous disons donc dans ce but :

PREMIÈRE PROPOSITION.

La lecture de la Bible n'est point indistinctement nécessaire à tous les fidèles pour qu'ils soient sauvés.

On voit, par l'énoncé même de notre proposition, que nous ne parlons ici que des seuls fidèles, et non des ministres de l'Eglise, qui doivent instruire les autres, et auxquels il est plus particulièrement dit : « Les lèvres du prêtre garderont la » science, et c'est à lui que l'on demandera l'interprétation de » la loi (Malach., II, 7). Et l'Apôtre dit à Timothée : « Appli- » quez-vous à instruire et à apprendre (I Tim., IV, 13), » et les lois ecclésiastiques qui leur en font un devoir sont presque sans nombre (1).

Et maintenant, voici comment nous démontrons qu'il n'y a pas de nécessité pour les fidèles de lire l'Ecriture. S'ils y étaient obligés, ce serait ou parce que la nature même de la chose l'exige, ou par suite d'un précepte positif, soit divin,

son habitude : « Prêtres de Rome! je vous le conseille, continuez de cacher » les Ecritures au peuple! entravez les sociétés qui les propagent! empêchez » l'instruction des hommes, et renversez les écoles! Car vous le voyez vous- » mêmes, il suffit de savoir lire la Bible pour ne plus croire à vos plus im- » portantes traditions. »

(1) Les constitutions et les décrets des conciles, soit œcuméniques soit particuliers, à partir de celui d'Hippone, tenu l'an 393, jusqu'à celui de Narbonne, tenu l'an 1609, de même que les décrets des pontifes romains, depuis Agapet, l'an 530, jusqu'à Clément VIII, l'an 1596, qui prescrivent aux clercs et aux moines la lecture des Ecritures, ont été recueillis par le savant P. Cherubini de Saint-Joseph, carme déchaussé, dans son *Apparatu biblico,* Bruxelles, 1704, t. I, *dissert. prélim.,* quest. 3, art. 5, sect. 3, p. 120 suiv.

soit ecclésiastique. Or, cette nécessité ne découle ni de l'un ni de l'autre chef.

Et d'abord elle ne découle pas de la nature même de la chose; en effet, les hommes purent se sauver, pendant les vingt premiers siècles qui suivirent la création du monde, sans lire les Ecritures, puisqu'elles n'existaient pas encore; cette lecture ne fut pas nécessaire non plus, depuis Moïse jusqu'à Jésus-Christ, à tous ceux qui purent se sauver dans le paganisme à l'aide de la foi qu'ils tenaient de l'ancienne tradition, et qui observèrent la loi naturelle avec le secours de la grâce divine, et qui pratiquèrent la justice; et peut-être le nombre en fut-il grand. On doit en dire autant de tous les fidèles qui vécurent après l'avènement de Jésus-Christ, jusqu'à ce que le Nouveau-Testament fût écrit. Et après qu'eurent paru l'Ancien et le Nouveau-Testament, tous ceux-là purent être sauvés sans cette lecture qui ne surent ou ne savent pas lire, et ce fut toujours la plus grande partie du genre humain, ou du moins qui n'ont jamais eu ces livres en main. Or, sans parler des Juifs, pour ce qui est des chrétiens grossiers et ignorants qui croyaient sans les Ecritures et qui réglaient leur vie sur ces mêmes Ecritures, on connaît le témoignage de saint Irénée, que nous avons cité ailleurs (1). Et n'est-il pas absurde de fermer la voie du salut à tous ces fidèles sans nombre, par cette raison seulement qu'ils ne purent ou qu'ils ne peuvent pas lire les saintes Ecritures. Il sera toujours impossible à nos adversaires de répondre à cet argument. Mais il acquiert encore une nouvelle force par ce que nous dirons un peu plus tard, savoir, que les Ecritures ne sont pas *absolument* nécessaires à la foi et au salut. Car, si les Ecritures ne sont pas absolument nécessaires à la foi et au salut, à bien plus forte raison la lecture n'en est-elle pas nécessaire? Ajoutez encore que si la lecture de l'Ecriture était absolument nécessaire à tout le monde, ce serait parce que cette lecture serait *absolument* nécessaire pour produire la foi, la piété, la sainteté dans les âmes; mais la lecture de l'Ecriture n'est nullement nécessaire pour cela, puisque la foi vient *ex auditu* (de l'ouïe), et que la piété et la sainteté peuvent être alimentées, favorisées par une foule d'autres moyens au pouvoir des fidèles, tels que les instruc-

(1) Liv. *cont. les hérés.*, c. 4, n. 2. Nous le citerons encore en parlant de la tradition.

tions les exhortations, les sermons et une foule de livres ascétiques propres à former à une sainteté solide et réelle.

On ne peut par conséquent établir la nécessité de la lecture de l'Ecriture que par suite de quelque précepte divin ou ecclésiastique. Or, on ne trouve nulle part de précepte de ce genre, comme on le voit clairement par la manière d'agir de nos adversaires, qui, quoiqu'on les ait souvent provoqués à montrer ce précepte, n'ont pu le faire jusque-là, bien qu'ils en aient eu le plus vif désir; ce que nous prouverons mieux encore en répondant aux objections. Ensuite, si ce précepte eût existé quelque part, la pieuse antiquité, selon le langage de nos adversaires, l'aurait certainement découvert; mais, loin que l'antiquité l'ait connu, les Pères de l'Eglise supposent tout le contraire, et les conciles le rejettent complètement. Ils supposent, en effet, tout le contraire dans les nombreuses exhortations par lesquelles ils s'efforçaient d'amener les fidèles à lire l'Ecriture, sans qu'ils aient jamais fait mention de ce précepte ou qu'ils en aient insinué l'existence (1). Ils l'excluent même à l'aide de témoignages tirés de ces mêmes Ecritures. Parmi les textes nombreux que nous pourrions citer, nous en choisirons un ou deux. Tertullien : « *Votre foi*, dit-il, *vous a* » *sauvé*, et non la lecture des Ecritures. La foi se trouve dans » la règle (le symbole) (2). » Nous avons dit un peu plus haut ce que pensa sur ce point saint Irénée. Saint Augustin écrit : « L'homme qui s'appuie sur la foi, l'espérance et la charité, » et qui s'y attache fortement, n'a pas besoin des Ecritures, si » ce n'est pour instruire les autres. C'est pourquoi il y en a » plusieurs qui vivent dans la solitude avec ces trois choses » sans l'Ecriture (3). » Or, comment concilier ces choses et autres semblables, que l'on trouve dans les écrits des Pères,

(1) Le P. Cherubini a dressé un double catalogue des Pères, soit grecs soit latins, qui ont fait des exhortations sur la lecture des Ecritures, comme aussi des docteurs qui les suivirent, où il cite leurs paroles, ouv. et pass. cit., art. 5, sect. 2 et 3, commençant par le Ier siècle, savoir, par Clément de Rome, remontant jusqu'au XVIe inclusivement, savoir, jusqu'à l'an 1597. C'est ce qu'avait déjà fait Jacq. Coccius, qui a, dans l'espace de vingt-quatre ans, réuni un véritable trésor catholique. C'est pourquoi il dresse, t. I, liv. VI, art. 20, le même catalogue jusqu'à l'an 1610. Le premier de ces auteurs est pourtant plus étendu, d'une critique plus saine, plus exacte, parce qu'il lui fut facile de profiter du premier. Cependant sur quelques points qui exigeraient une critique plus sévère, il est parfois en défaut lui-même.

(2) *Des Prescript. hérét.*, c. 14, éd. Rig.

(3) *De la Doctrine chrét.*, liv. I, c. 39, n. 45.

avec un précepte divin ou ecclésiastique, s'il existait réellement (1)? Pour ce qui est des conciles, il suffit d'en parcourir les actes pour y voir que plusieurs fois on y a défendu la lecture de la Bible en langue vulgaire. De ce nombre sont les conciles de Toulouse, de Narbonne, de Cambrai, de Malines, dont nous parlerons plus tard.

Donc, comme l'obligation de lire les Ecritures n'incombe pas à tout le monde indistinctement, ainsi que le prétendent les novateurs et les jansénistes, ni en vertu de la nature de la chose, ni par suite d'un précepte, nous devons en conclure que la lecture de l'Ecriture n'est pas indistinctement nécessaire à tous les fidèles de Jésus-Christ pour faire leur salut, ainsi que nous nous proposions de le démontrer.

Objections.

Obj. Il résulte de l'un et l'autre chef une nécessité positive pour tous les fidèles, sans exception, de lire les Ecritures. Que la nature même de la chose implique une telle nécessité, c'est ce que l'on voit pour plusieurs raisons, et 1. pour la fin que Dieu s'est proposée en donnant aux hommes les Ecritures, savoir, pour leur manifester sa volonté par ces mêmes Ecritures; or, tous et chacun sont obligés de connaître cette volonté de Dieu; 2. par l'obligation où étaient tous les Juifs d'entendre Moïse et les prophètes mêmes de Dieu qui leur parlaient en son nom, obligation qui astreindrait encore les chrétiens à écouter le Christ s'il était encore au milieu de nous, et les apôtres s'ils nous parlaient; et certes, cette obligation nous incombe encore, puisque la doctrine de Jésus-Christ et la prédication des apôtres sont consignées dans des livres; 3. par la consolation que nous devons puiser dans la lecture des Ecritures, comme s'en exprime l'Apôtre lorsqu'il dit : « Afin que, par la patience et la consolation des Ecri- » tures, nous ayons l'espérance (Rom., XV, 4); » 4. par la persuasion où étaient les Juifs que les Ecritures contiennent la vie éternelle, ou un moyen de salut duquel le Christ ne les a pas privés, mais qu'il leur a bien plutôt confirmé par ces mots : « Interrogez les Ecritures, qui contiennent, croyez- » vous, la vie éternelle (saint Jean, V, 39); » 5. les gens

(1) Voy. Fontana, Défense théologique de la constitution *Unigenitus*, t. III, prop. 79, c. 1 et 2, p. 584 et suiv.

grossiers et ignorants ne sont point dispensés de cette obligation; ils doivent par conséquent en entendre la lecture dans les temples, où on la leur fait en langue vulgaire; ou on doit au moins dire, avec le synode de Pistoie, que l'impuissance seule les en excuse, comme cela a lieu pour plusieurs autres choses. 6. On ne supplée point à cela par les instructions publiques, les livres ascétiques, puisqu'ils ne contiennent pas la pure parole de Dieu, que la parole de l'homme s'y mêle à celle de Dieu, et que souvent même les Ecritures y sont fort mal interprétées. Donc :

Rép. 1. *N. A. Quant à la première preuve, D.* Si les hommes n'avaient pas d'autre moyen de connaître la volonté de Dieu que la lecture de l'Ecriture, *C.* s'ils ont plusieurs autres moyens, *N.* Or, nous avons fait connaître ces moyens dans les preuves.

Rép. 2. *D.* Les hommes sont obligés d'entendre Jésus-Christ et les apôtres, soit immédiatement, soit médiatement, *C.* immédiatement, *N.* Ceci, en effet, est absurde. Au reste, comme Jésus-Christ a dit, d'une manière générale : « Celui qui vous » écoute m'écoute (Luc, X, 16), » et : « Voici que je suis » avec vous (*enseignant*) tous les jours jusqu'à la consomma- » tion des siècles (Matth., XVIII, 20), » il est évident que tous ceux-là entendent Jésus-Christ et les apôtres, qui entendent les successeurs légitimes des apôtres lorsqu'ils enseignent et qu'ils prêchent. Le Christ vit sans cesse, en effet, dans ses ministres, et sa mission divine se poursuit sans interruption par eux, au rapport de l'Apôtre, qui dit : « Nous » remplissons la charge d'ambassadeurs de Jésus-Christ, et » c'est Dieu qui vous exhorte par notre bouche; nous vous » conjurons au nom de Jésus-Christ (II Cor., V, 20). » D'autant mieux que la doctrine entière de Jésus-Christ ne nous vient pas de l'Ecriture seule, mais que nous la tenons encore de la tradition, ainsi que nous le prouverons un peu plus loin.

Rép. 3. *D.* Si l'on ne pouvait puiser la patience et l'adoucissement à ses maux que dans l'Ecriture, *Tr.* si on peut les puiser ailleurs, *N.* Nous ajouterons que les véritables ministres de Jésus-Christ peuvent exposer de vive voix, et que les fidèles recevront plus sûrement les motifs qui sont propres à sauver les hommes et à leur inspirer la patience, ainsi que nous l'avons dit.

Rép. 4. *D.* En tant que les Ecritures contiennent, au moins en partie, la révélation divine, qui fait connaître aux hommes la voie du salut, *C.* en tant que chacun doit chercher immédiatement cette voie dans la lecture de l'Ecriture, *N.* Ce qui précède indique la réponse; jamais, d'ailleurs, les Juifs ne le crurent.

Rép. 5. *N.* En effet, si cette obligation était générale, si elle atteignait tous et chacun des fidèles, tous aussi, même ceux qui ne savent pas lire, seraient obligés de s'y soumettre, et ils seraient par suite dans la nécessité de repousser tous les obstacles qui les entraveraient dans l'accomplissement de ce devoir. Car celui qui est absolument tenu à la fin est aussi tenu aux moyens, sans lesquels ils ne peut pas l'atteindre. Et il ne remplirait point ce devoir en écoutant, puisque, d'après nos adversaires, c'est la lecture même qui est nécessaire. Les ignorants devraient en outre toujours craindre qu'on ne les induisît en erreur par cette lecture publique, ou que les versions ne fussent vicieuses, ou que le texte ne fût mutilé, ou de toute autre manière. Quant à ce que nos adversaires ajoutent relativement à l'obligation de lire l'Ecriture en langue vulgaire dans les temples, comment le prouveront-ils? On ne voit rien de semblable dans l'Ecriture, qui, d'après eux, est la seule règle de la foi et des mœurs.

Rép. 6. *D.* Aussi, la proposition de ce synode a été condamnée comme erronée, *C.* comme prouvée et devant être admise, *N.* Ajoutez que cette interprétation est purement gratuite, qu'elle n'est fondée ni sur l'Ecriture ni sur la tradition, et qu'elle n'a été mise en avant que pour échapper aux absurdités qui pèsent sur la doctrine de nos adversaires.

Rép. 7. Ou *N.* ou *D.* Quelques-uns, *Tr.* tous, *N.* Certes, il y a toujours dans l'Eglise des ouvriers *inconfusibles,* comme les appelle l'Apôtre, qui expliquent convenablement et d'une manière grave la parole de Dieu; les évêques veillent à ce que les prédicateurs s'acquittent exactement de leur charge. Ainsi il y a toujours des livres ascétiques et mystiques, écrits selon le véritable esprit de Dieu, vraiment propres à exciter les fidèles à la piété et à la sainteté, à l'aide de sentences tirées à point de l'Ecriture (1). Et si les entretiens publics contiennent

(1) Sans parler des ouvrages ascétiques suivants que l'on ne saurait jamais trop louer : l'Imitation de Jésus-Christ, l'Introduction à la vie dévote de saint François de Sales, le Gémissement de la colombe, l'Art de bien mourir,

quelque chose ou d'inutile ou de moins sérieux, on ne peut pas dire néanmoins que tout y est mauvais, et on peut choisir parmi les discours sans nombre que nous possédons ceux qui conviennent le mieux et qui sont les plus propres à instruire.

Inst. Les fidèles sont aux moins tenus de précepte à lire les Ecritures. Car 1. Deut., VI, 6, il est dit des commandements du Seigneur : « Vous les attacherez comme un signe à votre » main; vous les mettrez sous vos yeux et vous ne les perdrez » pas de vue, et vous les écrirez sur les linteaux de vos » portes. » 2. C'est encore ce que nous inculque Jésus-Christ lui-même, saint Jean, V, disant : « Scrutez les Ecritures; » et l'Apôtre ordonne aux Colossiens de lire la lettre qu'il avait écrite aux chrétiens de Laodicée, et réciproquement, aux chrétiens de Colosse, de lire celle qu'il avait écrite à ceux de Laodicée : « Et lorsque vous aurez lu cette lettre, faites en » sorte qu'on la lise dans l'église de Laodicée, et vous, lisez » celle que j'ai écrite à ceux de Laodicée (Coloss., IV, 16). 3. Nous voyons en outre par là que tous les fidèles doivent, en vertu d'un précepte, lire les lettres que les apôtres leur écrivaient. Certes, à quoi bon leur eussent-ils écrit des lettres, si les fidèles n'eussent point été tenus de les lire? Et ce qui est dit des épîtres doit par analogie s'entendre des autres Ecritures, surtout du Nouveau-Testament, puisque, d'après saint Grégoire-le-Grand et les autres Pères, l'Ecriture sainte n'est autre chose qu'une lettre de Dieu adressée aux hommes. 4. De là le Christ dit en général : *Cherchez et vous trouverez*, comme s'il eut dit : *Cherchez* la vérité dans les Ecritures et vous la *trouverez* (1). 5. Frappé par ces paroles, saint Jean Chrysostôme dit : « Ecoutez, je vous en conjure, vous,

l'Ascension de l'âme vers Dieu du V. cardinal Bellarmin, de même que tant d'ouvrages remarquables de Bossuet, de Fénelon, du card. Bona, qui conduisent l'âme d'une manière aussi pieuse que solide à la piété; si on jette les yeux sur les écrits de sainte Catherine de Sienne, de sainte Thérèse, de saint Alphonse, il est impossible que l'on ne se sente pas pénétré de l'esprit de Dieu qu'on respire partout, et que l'on ne sente son esprit emporté, que dis-je, entraîné vers Dieu. Je n'ai cité ces ouvrages que comme un spécimen; du reste, les ouvrages de ce genre, qui sont presque innombrables dans l'Eglise, sont très-propres à embraser le cœur de l'amour de Dieu; et vainement on chercherait les mêmes sentiments dans les écrits des protestants, qui sont froids comme glace. Mais la vie est dans l'Eglise. Et plus d'une fois les protestants bien disposés ont été ébranlés en les lisant, et sont rentrés dans le sein de l'Eglise.

(1) Tel Monod, dans l'opusc. cit., le Ministre, etc., p. 15 suiv.

» hommes du siècle, procurez-vous des bibles, ces remèdes » de l'âme, et si vous ne voulez pas autre chose, achetez au » moins le Nouveau-Testament, les Actes des apôtres, les Evan- » giles, etc. (1); » et enfin il conclut : « Il est impossible » que quelqu'un fasse son salut, s'il ne lit sans cesse l'Ecri- » ture (2). » 6. C'est par conséquent avec justice que Van-Ess lui-même, curé catholique et professeur à l'université de Marbourg, affirme que la propagation de la sainte Bible parmi les fidèles indistinctement est l'unique moyen de faire fleurir encore la religion chrétienne (3). Donc :

Rép. N. A. Quant à la première preuve, D. Les préceptes du décalogue, *Tr.* la loi mosaïque tout entière, *N.* Il serait en effet absurde de soutenir qu'il faut écrire tout le Pentateuque sur les linteaux et sur les portes des maisons, ou de les porter à la main comme un signe. Certes, les pharisiens, qui prenaient à la lettre les paroles citées du Deutéronome, portaient écrits sur des phylactères et sur les bords de leurs vêtements un très-petit nombre de passages de la loi mosaïque tirés des endroits cités; et Notre-Seigneur Jésus-Christ, faisant allusion à cet usage : « Ils déploient, disait-il, leurs phylactères, et ils » vantent les franges de leurs vêtements (4), » et cela par ostentation. Au reste, les paroles qu'on objecte ici signifiaient, d'une manière figurée, qu'il était prescrit aux Hébreux de ne jamais oublier les préceptes divins. Et l'interprétation matérielle sent le pharisaïsme et le rabbinisme. On n'est donc pas fondé à faire valoir les paroles du Deutéronome pour établir qu'il y a précepte de lire les Ecritures.

Rép. 2. *D.* Et dans l'hypothèse que les paroles de Jésus-Christ que l'on nous objecte contiennent un précepte, elles n'atteignent que les seuls pharisiens ou les docteurs de la loi et les prêtres, *C.* elles atteignent indistinctement tout le monde, *N.* Et d'abord, il est douteux si le verbe *scrutamini* est impératif ou indicatif, comme le prétend entre autres saint

(1) Hom. 9, sur l'ép. aux Col., n. 1.

(2) Sur Lazare, disc. 3, n. 2.

(3) Grégoire, Hist. des sectes, t. IV, p. 412.

(4) Matth., XXIII, 5. Voy. sur ce passage J. Lightfoot, œuv. édit. d'Utrecht, 1699, vol. II, p. 356 suiv., qui énumère les passages que les pharisiens écrivaient sur leurs phylactères et sur les franges de leurs vêtements; ce son ces quatre abrégés de la loi. Exod., XIII, v. 3-10; Exod., XIII, v. 11-16; Deut. VI, v. 5-9; Deut., XI, v. 13-21. Voy. aussi Ign. Weitenauer, S. J., dans son célèbre Lexique biblique si souvent réimprimé, au mot Phylactère.

Cyrille d'Alexandrie (1). Mais en admettant même qu'il soit au mode impératif, le Christ ne s'adresse pas indistinctement à tout le monde, il ne s'adressait, comme on le voit par le v. 33, qu'à ceux qui avaient envoyé vers Jean, et ils étaient prêtres et lévites (Jean, I, 19-24; voy. le même Kuinoël, ibid., sur le v. 33-34). De nos jours aussi l'Eglise adresse encore ces paroles à ses prêtres et à ses ministres : *Scrutez les Ecritures;* et elle adresse aux fidèles et au peuple les paroles suivantes de l'Ecclésiastique : « Ne cherchez point ce qui est au-dessus » de vous, et n'entreprenez point ce qui est au-dessus de vos » forces, mais pensez toujours à ce que Dieu vous a prescrit... » Car vous n'avez que faire de voir de vos yeux ce qui est » caché..... Plusieurs se sont laissés séduire à leurs fausses » opinions, et l'illusion de leur esprit les a retenus dans la » vanité et le mensonge (Ecclés. III, 22, 23, 26). »

Rép. 3. *D.* Dans les réunions publiques et sous la direction des ministres de l'Eglise, *C.* par chaque particulier et en dehors de toute soumission, *N.* Nous ne nions pas qu'il puisse être utile parfois de lire en public soit les épîtres, soit l'Evangile ou les autres livres de l'Ecriture, ainsi que l'Eglise a toujours été dans l'usage de le faire. Mais pour écarter tout danger, il faut choisir les traits qui peuvent édifier tout le monde, et s'il s'y trouve quelque difficulté, les ministres de l'Eglise doivent l'expliquer, comme on le fait dans l'Eglise catholique par l'explication de l'Evangile ou de l'épître, ou même par ceux qui lisent et qui expliquent les Ecritures du haut de la chaire (2). Certes, il ne vint jamais en pensée aux

(1) Pour l'explication de ce texte, nous laissons parler Kuinoël lui-même; voici ce qu'il dit : « Il est plusieurs interprètes, *mais sans fondement,* qui ad- » mettent le mode impératif, et qui pensent que le verbe *scruter* désigne ici » la recherche d'une chose *avec effort et contention d'esprit.....* Mais comme » l'a pensé Cyrille, il faut le prendre au mode indicatif : *Vous cherchez, sondez...* » C'est ce qu'indique la suite du discours, ainsi qu'on le voit v. 40, et puisque » Jésus leur accorde qu'ils font grand cas de Moïse, mais qu'ils le lisent en » vain; et dans les versets précédents, il est au mode indicatif. »

(2) Pour voir avec quel soin le concile de Trente a proscrit la lecture et l'interprétation de l'Ecriture en langue vulgaire, il suffit de lire les décrets qu'il porta sous Paul III, l'an 1546, sess. V, Réf., c. 1 : « Dans les églises qui » possèdent des prébendes ou toute autre ressource pour récompenser ceux » qui lisent la sainte théologie, les évêques, archevêques, primats et autres » ordinaires... doivent *obliger* ceux qui jouissent de ces dédommagements, à » l'expliquer et l'interpréter par eux-mêmes, s'ils en sont capables, ou par » un homme capable que leur substituera l'évêque. D'ailleurs on ne doit con- » férer ces prébendes et ces dédommagements qu'à des personnes capables

apôtres que les fidèles devaient lire leurs épîtres et leurs autres écrits, et les interpréter en dehors de l'obéissance qu'ils doivent à leurs supérieurs. Car, quel est celui des fidèles qui pourrait lire et interpréter, sans crainte de se tromper, l'épître aux Romains? Ce que l'on doit aussi dire des autres. On voit aussi par là ce que l'on doit répondre à ce que l'on ajoute relativement à l'Ecriture entière, que saint Grégoire-le-Grand et les autres Pères appellent justement une lettre que Dieu a adressée aux hommes (1).

Rép. 4. *D. Cherchez* en priant, *C.* en lisant les Ecritures, *N.* Il est évident, d'après l'ensemble du texte, que Jésus-Christ parle ici de la nécessité et de l'efficacité de la prière, lorsqu'il dit : « Demandez et vous recevrez, cherchez et vous trouverez, » frappez et on vous ouvrira; » on ne voit pas un mot ici qui ait le moindre rapport avec la lecture de l'Écriture. Mais c'est un parti pris; les hérétiques ploient d'abord les Ecritures selon leur gré, puis, quand ils les ont interprétées comme ils l'entendent, ils les opposent aux catholiques, de manière que, quel que soit le parti qu'ils prennent, ils semblent prouver leurs assertions (2).

» de s'acquitter par elle-même de cette charge. » Et sans parler des choses que nous avons rapportées ailleurs, sess. XXIV, sous Pie IV, l'an 1562, Réf., c. 4 : « Il est statué que les évêques et les curés doivent, au moins les jours de » dimanche et de fêtes solennelles, expliquer la loi et les Ecritures, de même » que pendant le carême et l'avent, tous les jours, ou au moins trois fois la » semaine, s'ils le jugent urgent. » Pour ce qui est de ces passages, voyez J. Gallemart. Le fait lui-même atteste que ceci a été mis en pratique, de même que les lectures publiques que l'on a faites au peuple de l'Écriture en langue vulgaire, qui ont été ensuite imprimées; et sans sortir de l'Italie, tout le monde connaît les lectures sacrées de Zucconi, de Calini, de Cattaneo, de Nicolai, de Rossi, de Granelli, de Roberti, de Pellegrini, de Martinetti, de Barotti, de Cesari, et du dernier de tous, l'ill. Fr. Finetti, qui a déjà publié dix volumes de ce genre.

(1) Voyez. Fontana, ouv. cit., sur la proposition 72 de Quesnel, ch. 4 et 5, p. 999 suiv.

(2) Ce que Tertullien écrit des hérétiques de son temps s'applique parfaitement à nos adversaires, qui, comme on le fait au XIXe siècle, objectaient, eux aussi, ces mots : *Cherchez et vous trouverez;* voici, dis-je, ce qu'il écrit, liv. des Prescriptions, c. 14 : « C'est pourquoi, vous qui cherchez, vous vous » adressez à des personnes qui cherchent aussi; vous êtes dans l'incertitude, » et vous consultez des personnes qui sont incertaines, elles aussi; vous doutez, » et ce sont des personnes qui doutent que vous consultez; aveugle, des » aveugles vous conduiront nécessairement dans le fossé. Mais comme, dans » le but de tromper, ils prétendent chercher encore, ils cherchent à glisser » dans nos esprits (des catholiques) leurs erreurs à l'aide de leurs traités; » enfin, dès qu'ils nous abordent, ils soutiennent ce que, d'après eux, il fallait » chercher; nous devons estimer qu'ils vous connaissent et non Jésus-Christ,

Rép. 5. *D*. En exhortant et même sans quelque amplification, *C*. en prescrivant formellement, *N*. Car, sans nous arrêter à dire qu'il n'est point au pouvoir d'un seul Père de faire un précepte à tous les fidèles, son but est d'éloigner les fidèles des jeux, des spectacles et de la lecture des livres profanes, et de les exciter à lire la sainte Ecriture, comme nous le prouverons un peu plus loin. Et pour atteindre son but, il a parfois recours à l'hyperbole et à l'exagération, comme le prouve clairement l'autre passage cité par nos adversaires. Est-il possible que saint Jean Chrysostôme ait cru que tous ceux qui ne savent pas lire et que les idiots ne peuvent pas faire leur salut? Nos adversaires eux-mêmes ne le prétendent pas (1).

Rép. 6. *D*. Si l'on doit plutôt s'en rapporter au jugement des simples particuliers qu'à celui des pontifes romains, et même, qui plus est, de l'Eglise universelle, *C*. autrement, *N*. Certes, les pontifes romains savent mieux quels sont les intérêts de l'Eglise, eux auxquels ils ont été confiés d'institution divine, ou, si l'on aime mieux, l'Eglise elle-même, que de simples particuliers quels qu'ils soient. Mais comme les pontifes romains, et avec eux l'Eglise universelle, ont acquis la certitude qu'il n'est nullement avantageux pour l'accroissement de la religion, qu'il lui est inutile, et qu'il lui est même funeste de propager ainsi inconsidérément la Bible, n'est-ce pas orgueil de la part d'un homme, n'est-ce pas d'une arrogance intolérable de soutenir que c'est là l'unique moyen de faire fleurir la religion chrétienne? Voilà pourquoi et à juste titre plusieurs auteurs se sont élevés contre Van-Ess, et ont réprimé son audace (2).

» et qu'ils négocient pour leur compte. Car pendant qu'ils cherchent, ils ne » tiennent pas encore ; et pendant qu'ils ne tiennent point encore, ils ne croient » point encore, ils ne sont pas chrétiens. Et lorsqu'ils tiennent et qu'ils croient, » ils disent qu'il faut chercher pour défendre ; et avant de défendre, ils nient » ce qu'ils confessent n'avoir point encore cru lorsqu'ils cherchent. Ceux donc » qui ne sont point chrétiens à leurs propres yeux ne le sont point aux nôtres, » à plus forte raison. Quelle est la foi de ceux qui viennent dans le dessein » de tromper? Quelle vérité patronent ceux qui le font à l'aide du mensonge? » Edit. Rigalt. Comme il expose, comme il décrit admirablement, en quelques mots, la manière d'agir des hérétiques de tous les temps!

(1) Voy. Bellarmin, de la Parole de Dieu, liv. c. 16.

(2) Au premier rang brillent entre autres Lienhard, de Strasbourg, et Kistemacher, théologien de Munster, dont parle aussi Grégoire, pass. cit.

PROPOSITION II.

Jamais l'Eglise ou les pontifes romains n'ont eu la pensée d'interdire d'une manière générale la lecture de l'Ecriture en langue vulgaire aux fidèles; seulement, tantôt ils l'ont improuvée, tantôt ils l'ont approuvée, selon que semblaient le demander les circonstances de temps, de lieux et de personnes, et l'intérêt des fidèles.

Nous établissons cette proposition soit pour venger la manière d'agir de l'Eglise et des pontifes romains, concernant la lecture de l'Ecriture en langue vulgaire dans certaines circonstances, soit pour repousser la calomnie des protestants, des jansénistes et des novateurs modernes, qui accusent l'Eglise et les pontifes romains, comme s'ils défendaient d'une manière générale la lecture de l'Ecriture en langue vulgaire, privant par là les fidèles d'entendre la parole de Jésus-Christ, et leur ôtant le moyen de l'entendre. Or, nous ferons préalablement observer ici qu'il s'agit d'une chose de discipline qui, par conséquent, peut et même qui doit être réglée selon les circonstances de temps, de lieux et de personnes, puisqu'il est démontré qu'il y eut certaines choses qui furent très-sagement prescrites en certains temps et en certains lieux, et qui, les circonstances étant changées, furent abrogées et défendues comme mauvaises (1).

Ces préliminaires posés, voici comment nous établissons notre thèse. Que l'Eglise n'ait point interdit aux fidèles la lecture de l'Ecriture en langue vulgaire, c'est ce qui découle de tout ce que nous avons dit un peu plus haut sur la traduction des Ecritures dans presque toutes les langues, en ces temps-là, et que l'Eglise n'improuve pas, ce que nos adversaires ne nient pas, et affirment même. Mais dans les siècles suivants, pour éviter les erreurs que les hérétiques glissaient dans les Ecritures traduites en langue vulgaire, on commença à en interdire la lecture aux fidèles; le concile de Toulouse, de l'an 1229, fut le premier qui le fit en France (2).

(1) Esprit Roter a réuni plusieurs exemples de cette manière d'agir, dans le traité qu'il a fait sur cette question, et il les tire des saintes lettres et de l'Histoire ecclésiastiq., publ. en 1548, c. 30; Fontana y en a ajouté plusieurs, ouv. cit., prop. 83, c. 4, col. 848 suiv., et que l'on peut y voir.

(2) Canon 14 : « Nous défendons que l'on permette aux laïques d'avoir les

Innocent III l'avait fait avant ce concile, en défendant pour la même cause la lecture de l'Ecriture en langue vulgaire aux fidèles du diocèse de Metz (1). Mais ces constitutions ne furent que locales et temporaires. Il en fut ainsi jusqu'à ce que parurent les factions hérétiques des luthériens, des zwingliens des calvinistes, et leurs rameaux presque sans nombre, qui toutes sans exception proclamèrent que tous les fidèles sans exception sont tenus de lire la Bible en langue vulgaire, et qui altérèrent à l'envi les textes sacrés dans leurs versions; pour parer à ce danger pressant, Paul IV établit la quatrième règle de l'index, qui interdit sévèrement la lecture générale des saintes Ecritures en langue vulgaire. Néanmoins, malgré cette règle, la lecture de l'Ecriture en langue vulgaire n'est pas interdite d'une manière générale et indistinctement, puisque cette règle n'est que relative ou respective, et on en permettait la lecture à ceux à qui on pensait, au jugement de l'évêque et de l'inquisiteur, et avec leur assentiment, qu'elle devait profiter (2). Cependant, comme il y en avait qui donnaient beaucoup trop facilement cette permission, au point qu'on en abusait, il s'ensuivit que Clément VIII la réserva à la congrégation de l'index (3).

» livres de l'Ancien-Testament et du Nouveau, sauf le Psautier et le Bréviaire... » Mais nous leur défendons expressément de posséder ces livres traduits en » langue vulgaire. » Dans Colleti, Collect. des conc., Venise, t. XIII, col. 1239. Or, ce concile fut tenu l'an 1229, au mois de nov., comme on le voit d'après Sirmond, Dacher, Martène, et non en 1129, comme le dit Wegscheider, qui cite l'autorité de Mansi. Mais Mansi, dans son Supplément aux conciles de Labbe, édit. Ven., t. II, col. 963, ne rapporte pas les actes de ce concile, mais seulement les traités du roi de France avec le comte de Toulouse, et il place aussi ce concile à l'an 1229. Il était bon de faire ces observations sur l'époque, pour démontrer que cette défense avait été faite contre les machinations des albigeois.

(1) Fontana la rapporte, ouv. cit., col. 591 et suiv., et il y fait aussi observer que Innocent, sur les demandes importunes des *Messois*, leur permit de lire les parties les moins difficiles de l'Ecriture.

(2) Voici les expressions de la 4e règle de l'index : « Comme l'expérience » a prouvé que si l'on permet indistinctement la lecture de la Bible en langue » vulgaire, il en résulte, vu la témérité des hommes, plus de mal que de bien, » il faut s'en tenir sur ce point *au jugement de l'évêque ou de l'inquisiteur,* » *pour qu'avec le conseil du curé ou du confesseur* on puisse permettre aux » catholiques de lire la Bible traduite en langue vulgaire, s'ils voient que cette » lecture, loin de nuire à la foi, ne peut que lui profiter. » Le P. Cherubini a traité longuement de cette règle de l'index, ouv. cit., t. IV, p. IV, p. 489-558, contre Arnaud.

(3) Voici la teneur de ce que Clément VIII fit ajouter à la 4e règle de l'index : « Il faut observer relativement à ladite règle quatrième de l'index de Pie IV,

Mais quand la lecture de l'Ecriture sainte en langue vulgaire a paru utile, non-seulement les pontifes romains ne l'ont pas défendue, ils l'ont même encouragée; savoir, après s'être assurés que les versions étaient exactes, et que les passages les plus obscurs sont accompagnés de notes explicatives suffisantes. Ainsi le P. Wiechius, S. J., traduisit, d'après les ordres de Grégoire XIII, la Bible en langue polonaise, et cette version fut publiée, avec l'approbation de Clément VIII, à Cracovie (1). En Allemagne, outre les anciennes versions qu'y publièrent des catholiques (2), Emser y en a publié une nouvelle (3); en Angleterre, on se sert de la version de Douai, qui parut l'an 1609 (4); en France, Fénelon propagea beaucoup la version française du Nouveau-Testament (5); en

» d'heureuse mémoire, que par cette nouvelle impression ou édition, il n'est » de nouveau attribué aux évêques aucune faculté, non plus qu'il n'est accordé » aux inquisiteurs et aux supérieurs des réguliers aucune permission d'acheter, » de lire ou de retenir la Bible traduite en langue vulgaire; puisque jusqu'à » ce jour, en vertu d'un précepte et d'un usage de la sainte inquisition ro- » maine et universelle, on leur a enlevé la faculté d'accorder des permissions » de ce genre, etc. »

(1) Voy. Alegambe, Biblioth. des écriv. S. J., pass. cit.

(2) En effet, Olfried de Wissembourg traduisit en vers, en langue teutonique, le Nouv.-Test. et les Ps. en 870; Raban-Maur et Walafrid avaient traduit toute la Bible en allemand; il avait paru des versions de la Bible à Augsbourg et Nuremberg au XVe siècle; voy. Audin, Hist. de la vie de Luther, 2e éd., t. I, pag. 14. Cependant, ce que Audin dit de la version de *toute l'Ecriture* de Raban-Maur et de Walafrid en allemand, il en est d'autres qui le révoquent en doute. Voy. l'*Apparatum biblicum* du P. Cherubini, vol. IV, p. 151 et suiv. Bien plus, la version allem. qui fut imprimée l'an 1466, fut rééditée *seize fois* avant celle de Luther, qui parut vers l'an 1534. Voy. Versions de l'Ecriture, Revue de Dublin, vol. I, juillet 1836.

(3) Cochlée parle de cette version d'Emser dans les Actes contre Luther, de l'an 1522; Serarius en parle aussi, Proleg., pag. 130, ainsi que Possevin, dans son *Apparatu*, t. 1. Voy. Cherubini, ouv. et pass. cit. Emser ne traduisit que le Nouv.-Testam.; Eck y ajouta la version de l'Anc.-Testam. dont parle, outre Gretzer, Déf. de Bellarm., Rich. Simon, Append., p. 532. D'après Sixte de Sienne, liv. VI, Bibl. sacr., Eck traduisit l'un et l'autre Testam. l'an 1540. Voy. toutefois Lelong, Biblioth., t. I, p. 307-382 et suiv., édit. 1723.

(4) Voy. O'Connel, ouv. cit., *A full Report of the Proceeding,* etc., pag. 41 et suiv. Des hommes doctes travaillèrent à cette version pendant quarante ans, et elle passe pour la meilleure de toutes.

(5) Voici ce qu'il écrit au marq. de Seignelai de *Tremblade,* le 26 fév. 1686, sur les missions de la Saintonge : « J'oubliais de vous dire qu'il nous faudrait » une très-grande abondance de livres, surtout de Nouv.-Testam. et des tra- » ductions de la messe avec des explications; car on ne fait rien si on n'ôte » les livres des hérétiques; et c'est mettre les gens au désespoir que de les » leur ôter, si on ne donne à mesure qu'on ôte; » et lettre 3e, au même : « Il » faudrait aussi répandre des Nouv.-Testam. *avec profusion*..... Si on leur ôte

Italie, sans parler des anciennes versions (1), celle de l'illustre Martini, archevêque de Florence, est très-célèbre, et elle est entre les mains de presque tous les fidèles (2), et Pie VI l'a recommandée par un bref en date du 17 mars 1778, où on lit, entre autres choses, de l'Ecriture sainte, ce qui suit : « Elles » sont des sources abondantes qui doivent *être ouvertes à tout* » *le monde*, pour qu'on y puise la sainteté des mœurs et de la » doctrine, etc. (voy. éd. Rome, 1784, t. I). » Et on doit en dire autant des autres nations, de sorte qu'à peine en est-il une qui n'ait sa version particulière à son usage (Lelong, ouv. cit., traite longuement cette question).

Mais avant cette prétendue réforme, la Bible était fort répandue. Le célèbre typographe Faust la répandit le premier après l'invention de l'imprimerie, d'après la version Vulgate, et cela soixante-dix ans avant que la faction luthérienne ne vît le jour. Or, presque tous ceux qui savaient lire à cette époque connaissaient la langue latine. Pendant ce temps-là et avant la réforme, il parut au moins huit cents éditions de la Bible ou du Nouveau-Testament, et on les répandait dans l'Europe entière avant que l'on ne connût même le nom du protestantisme.

» leurs livres sans leur en donner, ils diront que les ministres leur avaient » bien dit, que nous ne voulions pas leur laisser lire la Bible, de peur qu'*on* » *ne vît la condamnation de nos superstitions et de nos idolâtries*, et ils seront » au désespoir ; » et ailleurs, lettre écrite de Rocella : « Je ne saurais vous » dire le nombre de Nouveaux-Testaments dont on aurait besoin, etc. » Voy. Correspond. de Fénelon, édit. Paris, 1827, t. I.

(1) Tels sont Nic. Matermi, Ant. Brucioli, dont parle Lelong, Bibl. cit., t. I. Je m'arrête à la version de J. Diodati, de Lucques, qui fut ministre calviniste de Genève, qui paraphrase plutôt la Bible qu'il ne la traduit dans sa version, et qui ploie tous les textes aux exigences de sa secte, et que les Génevois adoptèrent par la suite. Or, c'est cette version dont la société biblique a déjà donné plusieurs éditions, et qu'elle répand parmi les catholiques pour propager *la bonne nouvelle*. Hommes admirables ! Le P. Cherubini fait l'histoire détaillée de cette version dans l'*Appar. Bibl.*, t. IV, p. 127 suiv. Je n'ai pas parlé de la version de Jacques de Voragine, parce que les critiques la révoquent en doute ; voy. Lelong.

(2) Il est étonnant que Glaire n'ait pas parlé de cette version, qui a pourtant eu plus de vingt éditions ; on ne doit pas oublier non plus que, c. 5, quest. 10, §§ 16 et 17, parlant de la version gothique d'Uphilas, il affirme qu'il n'est venu jusqu'à nous, de cette version, que les évangiles et quelques fragments de l'ép. aux Romains, qui ont été publiés par Knittel d'après le *Codice rescripto*. Cependant les savants savent parfaitement, d'après les palimpsestes de la Biblioth. ambrosienne, que le très-illustre et très-savant cardinal Ange Maï a trouvé le premier, et de Charles-Oct. Castillien, que les épîtres de l'apôtre saint Paul ont été presque toutes publiées avec le texte gothique, et la version latine du même texte gothique, avec le Glossaire, de l'ann. 1819 à l'ann. 1839, à Milan. Or, Castillien réfute sur plusieurs points Hug, dont parle Glaire.

Et on en avait fait deux cents versions dans les langues vulgaires des divers peuples chez lesquels on l'avait répandue, qui étaient sans obstacle entre les mains de tout le monde (voy. O'Connel, pass. cit.).

Ces preuves tirées de l'histoire établissent déjà la vérité du fait que nous avons avancé, savoir, que l'Eglise ou les pontifes romains n'ont jamais interdit d'une manière générale et indistinctement la lecture de l'Ecriture en langue vulgaire aux fidèles. Nous allons maintenant établir en peu de mots le droit, c'est-à-dire que nous allons démontrer que l'Eglise et les pontifes romains ont sagement agi en défendant, selon les circonstances, cette lecture générale.

Les conciles et les pontifes romains ont surtout mis en avant deux raisons pour détourner les fidèles de lire l'Ecriture en langue vulgaire : ce sont le danger de se laisser pervertir, et l'altération du texte sacré dans les versions des hérétiques. Nous allons les développer l'une après l'autre.

1. Que la crainte de voir les fidèles se laisser pervertir par ces sortes de lectures ait porté les conciles et les pontifes romains à publier ces décrets, c'est ce qui ressort de l'époque à laquelle fut porté le canon 14 du concile de Toulouse. C'est alors que parurent les albigeois et les vaudois, qui, dirigés par Pierre de Vaud, s'élevèrent contre le clergé, et abusèrent de la version des Ecritures en langue française pour pervertir les catholiques, dont plusieurs se laissaient tromper chaque jour par certains passages de l'Ecriture qu'ils entendaient mal; ce qui fut un motif pour le concile de défendre, comme l'avait déjà fait au moins en partie le pape Innocent III, aux laïques de lire l'Ecriture en langue vulgaire, afin de couper court au mal (1).

(1) Je ne puis m'empêcher ici de citer les paroles d'un auteur protestant, de Hurter, qui, dans sa Vie d'Innocent III, édit. cit., t. III, liv. XIV, p. 36, parlant des hérétiques de cette époque, qui furent le type des hérétiques qui leur succédèrent, savoir, des protestants, écrit en notre faveur ce qui suit: « L'expérience avait appris que les hérétiques citaient quelquefois l'Ecriture » sainte pour appuyer leurs opinions, non-seulement l'interprétaient selon leur » système, mais la traduisaient en langue vulgaire et la communiquaient aux » autres, sans s'inquiéter si la traduction en rendait fidèlement le sens. Si » ceux dont la vie était consacrée à la science avaient été obligés de se livrer » avec persévérance à beaucoup de travaux, de recherches et de méditations » suivies pour faire connaître, exempte de toute erreur, la vérité révélée, » telle qu'elle est renfermée dans les saintes Ecritures, combien ne devait pas » paraître dangereuse l'idée de placer entre les mains de tout le monde, sans

On dut aussi renouveler par la suite les mêmes prescriptions à l'occasion des béguards et des béguines, des wicléfites et des hussites, et d'autres sectes nombreuses, et à bien plus forte raison des luthériens et des calvinistes, et des sectes nombreuses qu'ils engendrèrent, qui tous sans exception usaient des mêmes moyens pour semer et propager leurs erreurs (1). 2. C'est aussi ce qui ressort de la falsification du texte sacré par les diverses sectes, comme elles le font encore de nos jours dans les traductions qu'elles publient pour les accommoder à leur manière de voir. Sans nous arrêter aux anciens, il est prouvé que les protestants eux-mêmes ont accusé Luther et Bèze de falsifications de ce genre (2). Les premières versions qui parurent en Angleterre, après la réforme, furent 1. celle de Tyndale, 2. celle de Coverdal, qui furent publiées sous Henri VIII ; 3. la version dite *épiscopale*, qui parut pendant le règne d'Elisabeth ; elles furent en usage

» avoir égard à la capacité et à la droiture de volonté de chacun, un livre » qui peut conduire l'homme aussi facilement à l'erreur que dans le chemin » du salut? Une foule d'hommes et de femmes imitèrent à Metz ce que Valdo » avait fait à Lyon : on leur traduisit la plupart des écrits du Nouveau-Testa» ment et plusieurs de ceux de l'Ancien-Testament, et ils en firent le sujet » de conférences dans leurs réunions. Ils regardaient avec dédain ceux qui » ne voulaient pas y prendre part, méprisaient les avertissements des prêtres, » cherchaient à se justifier par les sentences sacrées. Si un ecclésiastique » s'entretenait avec eux des choses sacrées, ils lui répondaient : *Nous les con*» *naissons mieux que vous.* »

(1) Fontana en rapporte des documents presque sans nombre, ouv. cit., t. III, sur la 81e prop., c. 1, col. 754, et encore sur la prop. 82, c. 5, col. 800 suiv.

(2) Voy. Préface générale de la traduction du Nouveau-Testament, de George Campbell, James Macknight, de Philippe Doddrige, docteurs de l'université de Scotland ; on peut aussi voir du même George Campbell, diss. 11, p. 11, p. 123 : *Syntagma dissertat. ad sanct. discipl. pertinent.*, p. 166. Mais il faut surtout voir le P. Cherubini de Saint-Joseph, ouv. cit., t. IV, qui s'est donné beaucoup de peine, et qui a soigneusement examiné les versions de Luther et des autres hérétiques luthériens, calvinistes, sociniens, etc. Il cite même le jugement d'un grand nombre de protestants qui attestent, d'une manière évidente, que tous et chacun de ceux qui ont fait de nouvelles versions, non-seulement ont commis très-souvent de graves erreurs, mais ont altéré à dessein l'Ecriture. Jérôme Emser montre, dans la seule version de Luther, plus de quatorze cents erreurs hérétiques ou mensongères que cet hérésiarque y a glissées. Mais il faut consulter Cherubini lui-même, de la page 154 à la page 205. Et l'on voit que nos hérétiques protestants réalisent à la lettre ce que Tertullien écrivait des hérétiques de son temps, liv. de la Prescription, c. 38 : « Donc, » partout où il y a diversité de doctrine, il y a aussi altération de l'Ecriture » ou fausse interprétation. Ceux qui se proposèrent d'enseigner autrement, » furent obligés de disposer différemment les principes de la doctrine. Car ils » n'auraient pas pu enseigner différemment, s'ils n'avaient eu une matière » différente à enseigner. » Edit. Rig.

pendant soixante ans. Par la suite, néanmoins, les ministres de l'Eglise anglicane déclarèrent unanimement, au nombre de plus de mille, « qu'elles étaient pleines de fautes graves, qu'en » certains endroits elles étaient absurdes, que dans d'autres » elles altéraient en quelque chose la parole de Dieu, qu'elles » la pervertissaient, l'obscurcissaient, la viciaient (1). » Elles furent remplacées par une nouvelle version que Jacques I[er] proclama *authentique;* or, les plus graves théologiens protestants ou anglicans Lowth, Newcombe, Wescefield, Bellami et un grand nombre d'autres, taxèrent cette version de fautive en plusieurs points, et ils disaient que l'on doit désirer une nouvelle version. Horne, dans sa récente *Introduction critique à l'étude de la Bible*, confirme leur jugement (2). Donc, comme il y avait un grand danger que les fidèles fussent pervertis par ces nombreuses versions falsifiées de la Bible que les hérétiques répandaient à profusion, l'Eglise a usé de son droit en défendant ces versions en langue vulgaire, pour garantir ses enfants de ces sources empoisonnées. 3. C'est encore ce qui ressort des maux sans nombre que fit naître cette lecture de l'Ecriture en langue vulgaire; car, sans nous arrêter aux maux que cette lecture produisit dans les temps antérieurs (voy. Fontana, pass. cit.), les protestants Clarendon, Grey, Hey, attribuent à la fausse interprétation de l'Ecriture les dissensions civiles et le supplice de Charles I[er] (voy. Grégoire, pass. cit., p. 415). Hume atteste que l'on dut, après la réforme, arracher pour un temps aux mains du peuple la traduction de l'Ecriture en langue vulgaire, à cause des controverses et du fanatisme que cette lecture produisait (3). A ces témoignages, Milner en ajoute beaucoup d'autres tirés des auteurs protestants et anglicans qui gémirent sur les funestes effets qui résultèrent de cette traduction des Ecritures en langue vulgaire (4). Aussi s'en est-il suivi que les cordonniers, les

(1) Dans O'Connel, opusc. cit., et dans Grégoire, Histoire des sectes, t. IV, p. 407 et suiv.

(2) Ibid.

(3) David Hume, Histoire de la maison de Tudor, liv. II, p. 246.

(4) Ouv. cit., Excellence de la religion cathol., t. II, lettre 47, p. 604 suiv. Nous y joindrons l'autorité d'un homme qui n'est pas suspect, savoir, de Walton, qui confirme ce qui a été dit jusque-là : « Aristarque, dit-il, put à » peine, autrefois, trouver sept sages dans la Grèce, et chez nous (pour me » servir des expressions d'un homme docte), à peine trouverait-on autant » d'hommes ineptes, car tous sont docteurs, tous sont éclairés d'en haut. Il

bouchers, les boulangers, les portefaix, même les apostats, et les entremetteurs et les entremetteuses ont joué les prophètes et les docteurs, et se sont fièrement élevés contre leurs propres pasteurs (1).

Mais après que cette fureur (on l'appelle *bibliomanie*) qu'avaient excité les hérétiques se fut un peu calmée, et qu'il y eut moins de danger pour les fidèles, l'Eglise commença à se relâcher de cette sévérité, et les pontifes romains eux-mêmes, ainsi que nous l'avons vu, recommandèrent les versions en langue vulgaire publiées par des catholiques pieux et prudents, enrichies de notes propres à éclaircir les passages obscurs.

Donc, pendant que les protestants sont encore dans l'usage de demander au bas peuple : « Pourquoi votre Eglise vous » interdit-elle la lecture de l'Ecriture? » Tout le monde doit avoir toujours prête cette double réponse; la première : « C'est pour que vous ne nous séduisiez pas, ou de peur que » peut-être nous ne mourrions (Gen., III, 3); » la seconde : « Vous calomniez notre Eglise, car elle ne nous a jamais abso- » lument défendu cette lecture. »

Nous pensons qu'il est bon de confirmer tout ce que nous avons dit jusque-là par l'aveu d'un docte protestant, qui n'a pas hésité de justifier l'Eglise catholique auprès des siens, qui l'accusaient de priver les fidèles de la connaissance de la Bible. « Pour nous, nous pensions, dit Abauzit, que la réforme avait » remporté une victoire complète sur l'Eglise romaine en per- » mettant la libre circulation de la Bible. Mais cette Eglise la » permet aussi, et quand elle l'a défendue, elle ne l'a pas fait » d'une manière absolue, mais seulement d'une manière rela- » tive. Or, ces prohibitions relatives ne furent que des actes » de prudente circonspection contre les versions inexactes, » contre l'interprétation arbitraire qui ouvre la voie à toutes

» n'est pas de fanatique du plus bas peuple, ou de charlatan, qui ne veuille » faire passer ses rêves pour la véritable parole de Dieu. Il semble, en effet, » voir ouvert le puits de l'abîme d'où s'échappe la fumée qui a obscurci le » ciel et les étoiles, d'où se sont échappées les sauterelles à la dent dévorante, » et *les familles nombreuses des sectaires et des hérétiques* qui ont fait revivre » *toutes les anciennes hérésies*, et qui ont de nouveau mis au jour plusieurs » opinions monstrueuses : tout le monde sait ce qu'ils ont enfanté. Tels sont » les hommes qui se sont emparés des villes, des cités et des bourgades, qui » ont inondé les maisons, et même, qui plus est, les églises et les chaires, et » qui, par leurs séductions, ont précipité les peuples dans l'abîme avec eux. » Préf. de la Polyglotte.

(1) Voy. Poncet, O. B., cité par Fontana, ouv. et pass. cit., p. 728 suiv.

» les erreurs, contre l'usage où est la jeunesse sans expérience » de se jeter sans réflexion dans un parti, et contre l'intem- » pérance d'une imagination dévoyée, qui abuse de tout en se » livrant à la lecture des livres qui naturellement exigent un » esprit mûr et un cœur sans passion, pour qu'on puisse en » profiter (*apud* Grégoire, ouv. et pass. cit., page 142). » Cela nous suffit.

Ce que nous avions entrepris de démontrer est donc constant, savoir, que l'Eglise, ou les pontifes romains, n'a jamais défendu d'une manière générale aux fidèles, etc.

Objections.

Obj. 1. Il n'est permis à personne de porter atteinte à cette liberté que Dieu a donnée généralement à tous les hommes de prendre part à l'héritage qu'il leur a légué, comme à ses propres enfants. 2. Pourquoi arracher aux mains des chrétiens le Nouveau-Testament? c'est les priver d'entendre la parole du Christ (tel Quesnel, prop. 84). 3. Interdire aux chrétiens la lecture de l'Ecriture sainte, surtout de l'Evangile, c'est interdire la lumière aux enfants de lumière, et les soumettre à une espèce d'excommunication (ibid., prop. 85). 4. Qu'importe qu'il y en ait qui abusent de la lecture de l'Ecriture; car il n'est pas juste que pour ces personnes-là, ou pour quelques méchants, même pour un grand nombre, tous les hommes pieux soient privés de leur bien. Donc, comme il ne faut pas entièrement interdire l'usage du vin, parce qu'il s'en trouve un grand nombre qui en abusent pour s'enivrer, et qu'il faut seulement réprimer énergiquement les ivrognes, de même on ne doit pas interdire la lecture de l'Ecriture parce qu'il en est qui en font un mauvais usage; il suffit de punir sévèrement le sacrilége dont ils se rendent coupables (1). 5. C'est pourquoi l'Ecriture loue l'eunuque qui lisait Isaïe (Act., VIII, 28); Pierre exhorte les fidèles à faire attention au récit prophétique comme à une lumière qui luit dans un lieu ténébreux (II Pétr., I, 19); Paul enseigne l'utilité de l'Ecriture, pour enseigner, pour reprendre et pour corriger (II Tim.); il loue Timothée pour avoir connu les saintes Ecritures dès son enfance (ibid., v. 15); le Psalmiste qualifie de bienheureux ceux qui scrutent

(1) Tel Chamier, calviniste furieux, Controv., part. I, p. 582, dans Fontana, pass. cit., p. 724.

les témoignages de Dieu (Ps. 118, 2). 6. Il serait tout-à-fait inutile, après toutes ces preuves, de citer les témoignages nombreux des Pères, qui excitent à l'envi les fidèles à lire les Ecritures. Nous nous bornerons à citer les paroles de saint Clément, pape, qui s'adresse en ces termes à tous les fidèles : « Considérez attentivement les Ecritures, qui sont les oracles » du Saint-Esprit... Prenez l'épître du bienheureux apôtre » Paul... Vous connaissez, nos bien-aimés, et vous connaissez » bien les saintes Ecritures ; vous avez pénétré de l'œil comme » par la pensée les paroles divines ; repassez-les donc dans » votre esprit et votre mémoire (1). » Et ce que Clément I a recommandé, Clément XI l'a proscrit. N'est-il pas permis de se demander auquel des deux il faut obéir? 7. Or, il est complètement illusoire de se persuader que les femmes ne doivent pas acquérir la connaissance des mystères de la religion par la lecture des saintes Ecritures. Ce n'est pas de la simplicité des femmes, mais bien de la science orgueilleuse des hommes que sont issus les abus de l'Ecriture, et que sont nées les hérésies (tel Quesnel, prop. 83). Donc :

Rép. 1. *D.* Si cette liberté est absolue et complètement indépendante, *C.* si elle est soumise et subordonnée à l'autorité de l'Eglise, *N.* Et sans nous arrêter à l'Eglise, ou aux pasteurs et aux prélats de l'Eglise, que Jésus-Christ a constitués les gardiens immédiats du dépôt sacré des Ecritures, et non les fidèles pris chacun à part, la liberté des fidèles a été restreinte par Jésus-Christ lui-même, lorsqu'il a établi l'autorité de l'Eglise, qui, comme une mère prévoyante et une tutrice fidèle, doit discerner ce qui est avantageux ou désavantageux, utile ou nuisible à ses enfants. Or, des enfants dociles doivent obéir à leur mère lorsqu'elle commande. Mais comme l'Eglise sait par expérience que les dispositions perverses de ses enfants, de même que les malheurs des temps peuvent exposer les fidèles à de grands dangers s'ils se livrent à la lecture des Ecritures en langue vulgaire, elle a restreint cette liberté immodérée tant qu'il lui a semblé qu'il y avait danger, et le danger cessant, elle l'a laissée s'étendre. Or, qui ne voit dans cette manière d'agir la bonté et la prudence de cette pieuse mère (2)?

(1) Epît. I aux Corinth., ch. 45, 47, 53.

(2) Voy. la remarquable diss. d'Esprit Roter, ord. prêch., sur l'Obligation

Rép. 2. *D.* Si la lecture de l'Ecriture en langue vulgaire était le seul moyen d'entendre la parole de Jésus-Christ, *C.* s'il y en a une foule d'autres, *N.* Les chrétiens fidèles peuvent donc entendre Jésus-Christ qui leur parle par ses ministres, par la lecture des auteurs ascétiques, par l'inspiration intérieure, par les instructions publiques qu'on leur fait, par les explications de l'Ecriture, et une foule d'autres moyens semblables qui sont au pouvoir de l'Eglise ; autrement, la bouche du Christ serait fermée pour les hommes illettrés et sans instruction, pour les esprits bornés et barbares, c'est-à-dire pour un nombre infini d'hommes.

Rép. 3. La réponse est ici la même.

Rép. 4. *D.* Si les simples particuliers devaient discerner quand il faut, à cause de l'abus que l'on fait d'une chose, en défendre l'usage, ou, pour parler plus exactement, le restreindre, *Tr.* si c'est à l'autorité légitime à le faire, *N.* Mais il ne faut pas toujours défendre une chose innocente en elle-même, ou qui est même bonne, très-bonne, telle que l'Ecriture sainte, parce que plusieurs, un grand nombre même en abusent. Mais il est certain aussi que parfois il est bon d'en défendre l'usage, parce que les circonstances l'exigent. Car la manière d'agir des gouvernements civils la confirme aussi très-clairement. C'est pourquoi, lorsque l'Eglise, tout bien pesé, a jugé que, pour faire disparaître les abus, il faut en restreindre l'usage, nous n'avons plus à nous en occuper.

Rép. 5. *D.* L'Ecriture recommande cette lecture pour ceux qui, bien disposés, peuvent en retirer quelque fruit, quelque avantage, *C.* en dehors de la soumission due à l'Eglise, *N.* Certes, Pierre ne la recommande pas à ceux qui altéraient les épîtres de Paul et les autres Ecritures pour leur perdition (II Pierre, III, 16), qui étaient proprement *sans science et sans constance,* et auxquels seuls l'Eglise défend de lire l'Ecriture, de peur qu'ils ne se perdent en les entendant mal. L'Eglise n'a jamais défendu aux hommes instruits, à ceux au moins qui connaissent la langue grecque ou latine, de les lire. De là les difficultés tirées des Actes des apôtres, de Pierre et de Paul, tombent, puisque l'Eglise s'est toujours conformée à leurs

de ne pas traduire l'Ecriture en langue vulgaire, Toulouse, 1548, chap. 11, pag. 53 et suivantes, qui a été réimprimée dans la collection des auteurs qui condamnent les traductions de l'Ecriture en langue vulgaire, et on la trouve p. 123.

prescriptions (1). Quant au Psalmiste, il ne parle pas de la science spéculative ou théorique, ou de la connaissance approfondie de la loi divine, mais bien de l'observance pratique de cette même loi, comme on le voit soit par le contexte, soit par la valeur de l'expression hébraïque, des langues dérivées, syriaque et chaldaïque, où se trouve le mot *custodiunt* (gardant) (2).

Rép. 6. *D.* D'après la discipline en vigueur dans ces temps-là, *C.* autrement, *N.* Des circonstances diverses exigent une discipline différente. Si ces mêmes Pères vivaient de nos jours, où nous sommes encombrés de ces versions en langues vulgaires, falsifiées par les hérétiques, où tant d'hommes légers et arrogants se sont élevés comme des juges contre l'Eglise, au milieu de la perversité des hérétiques, qui, au moyen de ces versions falsifiées, tendent chaque jour des piéges aux fidèles, quand l'Eglise et les pontifes romains ont porté tant de décrets pour parer à ces accidents, certes, l'amour dont ces Pères brûlaient pour la foi catholique ferait qu'ils parleraient et écriraient tout différemment (3).

De cette manière, saint Clément I et Clément XI sont parfaitement d'accord. Ils avaient l'un et l'autre pour but le bien des fidèles, mais ils procédaient différemment, parce que les moyens qui étaient avantageux aux premiers chrétiens sous Clément I, non-seulement ne l'étaient pas, mais étaient même nuisibles sous Clément XI, non pas en eux-mêmes, mais seulement par rapport aux fidèles, à cause des circonstances dont nous avons parlé. On devait par conséquent obéir à l'un et à l'autre, comme des enfants dociles obéissent à leurs parents

(1) Voy. Fontana, ouv. et pass. cit., sur la proposition 80, chap. 5, col. 714 et suiv.

(2) Voy. Polyglotte de Walton, où la valeur de l'hébreu est rendue par le mot *custodes* (gardiens), savoir, des commandements de Dieu, et dans la version syriaque où il est rendu par le mot *conservant*. Dans la construction, il est au participe. Voy. aussi Tirinus, sur ce Psaume.

(3) Pierre Lizet, opusc. : Il ne faut point traduire les Ecritures en langue vulgaire. On trouve la même chose dans la Collection des auteurs qui condamnent la traduction de l'Ecriture en langue vulgaire, p. 27; de même que dans Louis Mozzi, S. J., ouv. intit. : le Faux disciple de saint Augustin convaincu d'erreur, Venise, 1779, part. I, c. 2; comme aussi le P. Cherubini de Saint-Joseph, dans sa longue dissert. 15, sur la Lecture des versions en langue vulgaire qui est indifféremment permise à tout le monde, dans l'*Apparatus biblic.*, t. IV, p. 216 suiv. Elle contient six parties où sont discutées fort au long les difficultés des hérétiques, des jansénistes, surtout d'Arnauld, contre la quatrième règle de l'index, jusqu'à la page 648.

qui leur commandent diverses choses, suivant les divers temps où ils le font.

Rép. 7. *N. Quant à la preuve, D.* Les femmes sont moins aptes à imaginer les hérésies, *Tr.* pour s'y attacher et les propager dès qu'elles en sont imbues, *N.* Car, quoique les femmes n'imaginent pas les premières les hérésies, à cause de l'infériorité de leur esprit, néanmoins, ainsi que nous le prouve l'expérience, dès qu'elles en sont imbues, il n'y a rien de plus propre à les propager. Puisque, sans nous arrêter aux exemples des nicolaïtes, des marcionites, des gnostiques, des montanistes, des ariens, dont nous parle saint Jérôme, et qui eurent constamment recours à des femmes pour propager leurs erreurs (1), de nos jours même nous voyons une foule de choses qui nous montrent avec quelle opiniâtreté elles retiennent et propagent l'erreur dès qu'elles en sont imbues. On ne put jamais faire renoncer les religieuses de Port-Royal aux erreurs jansénistes (2). Aussi le saint-siége permet-il bien plus difficilement le mariage d'un catholique avec une hérétique, que d'une catholique avec un hérétique; car l'expérience nous apprend que l'épouse pervertit bien plus souvent le mari, que le mari ne convertit l'épouse à la foi catholique.

Nous avons répondu par surérogation à ces difficultés, pour venger la manière d'agir de l'Eglise et des pontifes romains dans ces derniers temps, parce que les hérétiques les y ont contraints. Au reste, à peine est-il maintenant un peuple qui ne possède une traduction de la Bible en langue vulgaire, et qui ne s'en serve avec l'approbation des pontifes romains et des évêques, ou du moins sans qu'ils s'y opposent, dès qu'il se sont assurés de l'exactitude de ces versions et qu'elles contiennent des explications qui mettent à l'abri de tout danger de perversion.

(1) Voy. ép. 133 à Ctésiphon, n. 4, éd. Vallars.

(2) Voy. F. Simon, Fraudes des hérétiques, p. I, *fraude* 6. Voy. aussi les histoires amusantes que rapporte l'auteur du liv. intit. : le Véritable esprit des nouveaux disciples de saint Augustin, Bruxelles, 1706, surtout tome I, lett. 7, 11, 16; tome II, lett. 18, 23, 28; tome III, lett. 34. Luther lui-même exalta le prosélytisme d'une femme nommée Agula, qui, comme le rapporte Seckendorf, *Comm. de Luther,* liv. I, § 126, monta publiquement en chaire, à Ingolstadt, pour discuter sur l'Ecriture, soit en latin, soit en allemand, en faveur de Luther. Voy. Audin, *Hist. de la vie de Luther,* t. I, p. 428 suiv.

PARTIE II.

SECTION II. — DE LA TRADITION.

Le mot *tradition* a une signification très-étendue, car il embrasse toute institution découlant d'une source première, qu'elle ait été transmise à la postérité soit par écrit, soit de vive voix, soit par la pratique. De là, la tradition se divise en tradition *écrite*, tradition *orale* et tradition *pratique*. Et ici nous prenons le mot tradition pour exprimer la doctrine qui touche soit à la foi, soit aux mœurs, soit à la discipline transmise d'abord soit de vive voix, soit par la pratique. Si la tradition a pour objet la foi ou les mœurs, et qu'elle tire son origine de Jésus-Christ et des apôtres, ou de ceux qui prêchèrent l'Evangile, elle est *divine;* mais si elle a pour objet la discipline, il faut la faire descendre ou des apôtres, en tant qu'ils furent pasteurs, ou de l'Eglise, et elle s'appelle tradition *disciplinaire*. Or, comme un objet de discipline peut être proposé de diverses manières, ou comme devant être toujours en vigueur, ou comme temporaire, ou sous forme de précepte, ou sous forme de conseil, soit enfin comme ayant force dans des lieux particuliers, ou comme s'étendant à l'Eglise universelle, il en résulte que les théologiens divisent cette tradition disciplinaire en plusieurs espèces. Quant aux *auteurs*, ils l'appellent ou apostolique ou ecclésiastique; quant *à sa durée*, perpétuelle ou temporaire; quant à *l'obligation* qu'elle impose, de précepte ou de conseil; quant au *lieu*, locale ou universelle (1).

Quant à la controverse qui existe entre les catholiques et les protestants, elle porte sur les traditions dogmatiques ou di-

(1) Pour le prouver par des exemples, c'est à la tradition apostolique qu'appartient l'usage de baptiser par immersion, de même que la substitution du dimanche au sabbat, le jeûne quadragésimal, le mélange de l'eau avec le vin dans le saint sacrifice, qui, si on en excepte le premier, ont été établis comme des préceptes même *perpétuels* et universels; on en a un exemple *temporaire* dans le précepte de l'abstinence du sang et de la chair suffoquée; de *conseil* dans le célibat; on doit regarder comme une tradition ecclésiastique et *locale*, *V. G.* le jeûne du samedi pratiqué autrefois à Rome.

vines. Car, bien que les protestants conviennent qu'il faudrait avoir le même respect pieux et la même vénération pour ces traditions, si elles existaient, que pour l'Ecriture, ils en nient néanmoins l'existence (1). Et ils tiennent pour certain que tout ce qui est nécessaire à la foi et au salut a été consigné dans les Ecritures, et ils ne regardent toutes les autres choses qui n'ont pas été écrites que comme des choses au moins indifférentes.

Avant d'aller plus loin, nous devons faire observer qu'il faut bien distinguer la *tradition* des *moyens* par lesquels cette tradition primitive dogmatique et divine est parvenue jusqu'à nous, et à l'aide desquels nous la connaissons. Car, en tant que l'existence de la tradition constitue un article de foi, elle ne dépend que de la seule autorité de l'Eglise, comme nous l'avons dit des Ecritures, qui a reçu de Jésus-Christ le dépôt entier de foi, et nous nous appuyons sur son autorité comme règle prochaine de la foi, lorsque nous professons cet article; et ensuite nous nous servons de cette même tradition, comme règle éloignée et partielle de foi, pour prouver les autres dogmes qu'elle nous transmet. Donc, comme théologien, nous recherchons quels sont les fondements sur lesquels s'appuie l'Eglise pour discerner les traditions qu'il faut admettre, et les moyens par lesquels les traditions dont nous parlons sont venues jusqu'à nous, par lesquels nous les connaissons, pour les établir contre les protestants..... Et nous voyons qu'ils sont multiples, et qu'ils sont ou généraux ou particuliers; nous les énumérerons par la suite. Car ces moyens sont comme autant de canaux, si je puis ainsi dire, où nous puisons, et par lesquels les eaux de la tradition primitive arrivent jusqu'à nous.

Voilà, par suite, la marche que nous suivrons en traitant cette question; nous établirons d'abord la nécessité et l'existence de cette tradition divine, puis nous rechercherons les

(1) Voy. Bell., *de la Parole de Dieu,* liv. IV, c. 2, et les Walenburgeois, traité 6, *De testimoniis seu de traditionibus,* c. 3. C'est pourquoi les novateurs ne repoussent pas la définition du concile de Trente, qui dit anathème à ceux qui mépriseraient les traditions que les apôtres recueillirent de la bouche de Jésus-Christ, ou celles qui ont été transmises sous l'inspiration du Saint-Esprit par les mêmes apôtres, pourvu que l'on fasse abstraction de la question de *fait*. Ce n'est pas le *droit* qu'ils attaquent, c'est le *fait,* c'est-à-dire qu'ils nient l'existence des traditions relatives à la foi et aux mœurs des choses qui ne sont point contenues dans les Ecritures.

moyens par lesquels elle est venue jusqu'à nous, soit qu'ils soient généraux ou particuliers. Nous diviserons par conséquent, pour plus de clarté, cette section en trois chapitres.

CHAPITRE PREMIER.

NÉCESSITÉ ET EXISTENCE DE LA TRADITION.

Pour que l'on connaisse bien l'état de la controverse qui existe ici avec les protestants, nous ferons observer qu'ils ne rejettent pas entièrement toutes les traditions, même celles que nous appelons divines et dogmatiques. Ils avouent d'abord, en effet, que, dans le principe, la doctrine du Christ ne se transmit dans l'Eglise que par la seule tradition orale et pratique, puisqu'ils savent très-bien que ce ne fut que plus tard que les livres divins furent écrits (1). Ils distinguent en outre deux espèces de traditions; mais après que le nombre des livres saints fut complet, savoir, la tradition qu'ils appellent *inhæsive*, et la tradition qu'ils appellent d'ordinaire *déclarative*. Ils appellent tradition *inhæsive* celle qui transmet les mêmes dogmes que ceux que contient l'Ecriture sainte. Car les dogmes que l'Ecriture nous fait connaître sont aussi connus par le sens commun des fidèles, que l'on peut par conséquent ajouter comme une confirmation de la vérité, non pas qu'il soit suffisant, mais en tant qu'il peut rendre témoignage au dogme qui est exprimé dans les livres canoniques (2). La tradition déclarative est celle qui expose plus

(1) C'est ce qu'avoue lui-même Shuttleworth, recteur du nouveau collége d'Oxford, ouv. int. : *Non la tradition, mais l'Ecriture,* 2e éd., Londres, 1839, p. 20, et d'autres, cités par Esslinger, ouv. souv. cité, l'admettent : Apologie de la religion catholique, par des auteurs protestants, etc., § 2, où il est question de *la tradition.*

(2) On donne pour exemple de cela le dogme de la résurrection de Jésus-Christ, qui repose non-seulement sur l'Ecriture, mais encore sur la croyance commune des fidèles, au point que si l'Ecriture venait à périr, la tradition conserverait le souvenir de ce même dogme. Aussi l'Eglise s'est-elle à la fois appuyée, pour établir ses dogmes, et sur l'Ecriture et sur le sentiment des fidèles. J'ignore si Strauss, qui relègue la résurrection de Jésus-Christ au nombre des mythes, acquiescerait à ce principe. Au reste, Moehler appelle justement, Symbol., t. II, § 3, cette tradition *subjective.* Nous allons citer ses paroles : « Ce sentiment commun, dit-il, cette conscience de l'Eglise est la » tradition dans le sens subjectif du mot. Qu'est-ce donc que la tradition con- » sidérée sous ce point de vue? C'est le sens chrétien existant dans l'Eglise

longuement ce que les saintes Ecritures enseignent d'une manière plus brève et moins claire (1). Et cette tradition déclarative diffère de la tradition *inhæsive,* en ce que celle-ci n'enseigne que les dogmes qui sont formellement exprimés dans les Ecritures, pendant que celle-là n'est qu'un plus large développement des dogmes qui y sont moins expressément énoncés. Les novateurs refusent d'admettre ces deux espèces de traditions, et comme enfin elle se résout dans l'autorité de l'Ecriture, et qu'elle ne peut que nous aider à mieux connaître les dogmes que nous enseignent les Ecritures, ils rejettent donc la tradition *distincte* de la parole de Dieu écrite, et ils prétendent que la tradition, considérée en *elle-même* et en dehors de l'Ecriture sainte, est de nulle valeur. Ils la regardent même, qui plus est, comme le principe fécond de la corruption dont, d'après eux, est entachée l'Eglise romaine, c'est-à-dire l'Eglise catholique (2).

Par conséquent, lorsque nous établissons la nécessité et l'existence de la tradition divine dogmatique, nous parlons de celle qui est distincte de la parole de Dieu écrite, et nous la défendons dans le même sens que le concile de Trente, qui a déclaré que la doctrine catholique est contenue non-seulement dans les livres écrits, mais encore « en dehors des livres écrits » dans les traditions, que les apôtres tinrent de Jésus-Christ » lui-même, transmises pour ainsi dire de la main à la main, » et qui sont parvenues jusqu'à nous (3); » et ensuite il dit anathème à celui « qui méprise lesdites traditions sciemment » et de propos délibéré (4). » Nous disons donc :

» et transmis par l'Eglise, sens toutefois qu'on ne peut séparer des vérités » qu'il contient, puisqu'il est formé de ces vérités et par ces vérités; en un » mot, la tradition c'est la parole de Dieu vivant éternellement dans les cœurs » des fidèles. C'est à ce sens catholique qu'est confiée l'interprétation de » l'Ecriture sainte; l'explication donnée par lui forme le jugement de l'Eglise; » et voilà pourquoi elle est juge en matière de foi (*judex controversiarum.*) »

(1) Telle, *V. G.* que la tradition de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, qui interprète et détermine le sens de ces paroles : *Hoc est corpus meum;* de même que la tradition qui enseigne que l'eucharistie n'est pas nécessaire aux petits enfants, et que ces paroles de Jésus-Christ · *Nisi manducaveritis,* etc., ne s'adressent qu'aux adultes, et ainsi de suite.

(2) Parmi ceux-ci brille Shuttleworth, dont nous citerons plus tard les paroles.

(3) Sess. IV.

(4) Ibid.

PROPOSITION.

Outre les saintes Ecritures, il faut nécessairement admettre des traditions divines dogmatiques qui en sont distinctes.

Nous comprenons, dans l'énoncé de notre proposition, *la nécessité* et *l'existence* des traditions divines et dogmatiques, car on ne peut pas séparer ces deux choses, et les mêmes preuves les établissent l'une et l'autre. Et nous ajoutons le mot *dogmatiques* pour couper court à tous les faux-fuyants des protestants, qui, tout en avouant que les saintes Ecritures ne contiennent pas tout ce que le Christ et les apôtres, sous l'inspiration du Saint-Esprit, enseignèrent, prétendent néanmoins que ce qui n'est pas contenu dans les livres saints est indifférent et inutile au salut (1). Nous avons ajouté en outre qu'il faut admettre ces traditions qui *sont pleinement distinctes de l'Ecriture,* pour couper court à ce qu'ils imaginent touchant les traditions purement *inhæsives* et *déclaratives.* Ceci posé, nous prouvons comme il suit notre proposition.

Outre les Ecritures, il faut nécessairement admettre des traditions divines et dogmatiques qui en sont entièrement distinctes, si on ne peut pas en dehors de ces traditions avoir une certitude de foi sur le nombre, la canonicité et l'inspiration divine des livres saints, non plus que de leur sens dogmatique et légitime, et d'une foule d'autres articles de foi que les protestants professent avec nous; si, en outre, tel fut le sens constant de toute l'antiquité, si enfin la nature de la chose l'exige, de l'aveu même d'un grand nombre de docteurs protestants; or il en est ainsi. Et voici comment nous démontrons les diverses parties de notre mineure.

(1) Mais comme les protestants comprirent que l'on pouvait discuter sur le sens légitime des Ecritures, pour parer à cet inconvénient, ils distinguèrent entre les dogmes *pragmatiques* et *fondamentaux* de la religion chrétienne, et les dogmes *secondaires* inférieurs aux dogmes pragmatiques; ils soutinrent que les premiers sont clairement exprimés dans l'Ecriture, pendant qu'ils affirmèrent qu'il faut avoir recours aux règles de l'interprétation logique *pour en tirer* les seconds. Et sur ce point, ils ne s'écartent pas beaucoup de la tradition *déclarative,* non pas que nous établissions les dogmes à son aide, mais pour que nous nous en servions comme d'un secours, pour tirer la conclusion des Ecritures. Et si le sens réel de l'Ecriture n'est pas encore parfaitement clair, ils permettent à chacun d'abonder dans son sens propre, vu qu'ils pensent que pour qu'il y ait unité de foi, il suffit de s'accorder sur les articles fondamentaux et pragmatiques.

Et 1. les protestants admettent avec nous les livres saints et ils les tiennent pour inspirés de Dieu et pour canoniques (1); ils prétendent même qu'ils sont l'unique fondement et la règle adéquate de la foi et des mœurs. Or, il est de toute impossibilité qu'ils sachent d'une manière positive et de foi divine, en dehors des traditions divines, quels sont bien ces livres, s'ils ont été écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit, oui ou non, puisqu'ils ne contiennent ni l'une ni l'autre de ces choses, et que, quand même l'une et l'autre de ces choses y serait affirmée, le nœud de la difficulté ne serait pas encore tranché, puisqu'on pourrait toujours demander de ce livre comment on sait de foi qu'il est saint et inspiré de Dieu. Et il est impossible de suppléer à cela soit par la critique, soit par les autres moyens humains, comme nous l'avons prouvé en son lieu (sect. 1, prop. 1 et 2), puisque l'autorité humaine, quelle qu'elle soit, ne produit jamais une foi divine exempte de toute espèce d'erreur, comme le prouve l'incertitude où ont été en tous temps les protestants sur ce point, et à laquelle ils sont surtout en proie de nos jours. Pourtant il s'agit ici, de l'aveu même des protestants, du principe fondamental et unique de la foi (2).

2. Les traditions divines ne sont pas moins nécessaires pour déterminer le sens dogmatique des livres saints. L'Ecriture, en effet, ainsi que nous l'avons démontré un peu plus haut (sect. 1, c. 3, prop. 1), est obscure dans un grand nombre d'endroits, même dans ceux où il est question des vérités de foi (3). Donc, à moins d'avoir recours à la tradition, il n'y

(1) Nous parlons, comme on le voit, des protestants dits orthodoxes, ou de ceux qui ont encore un symbole; quant aux autres, nous avons dit ce qu'ils pensent.

(2) Newman, dans son ouv. int. Leçons sur l'office prophétique de l'Eglise, considéré par rapport au romanisme et au protestantisme, Lond., 1837. dit : « Toutes les sectes (leç. 1) sont d'accord avec nous (les anglicans), et diffèrent » des romanistes dans la manière de considérer les Ecritures comme étendard » d'appellation dans les questions doctrinales, bien que chacune tienne, en » matière de foi, une voie différente. De là la controverse devient *plus facile* » parmi les protestants, parce qu'on la ramène à l'Ecriture, sur laquelle » chacun peut discuter ; mais elle n'est pas *plus certaine*, car on ne trouve » pas deux personnes qui s'accordent sur l'explication de la Bible, puisque » chacun l'interprète à sa façon ; » pag. 32 et suiv.

(3) Nous allons citer encore ce que dit, ibid., le même Newman : « L'Ecriture, dit-il, n'est pas écrite de manière à obliger le lecteur à en pénétrer » le sens ; on ne trouve pas deux sectes protestantes qui s'entendent pour » déterminer l'interprétation qu'il faut accepter ; et, par suite, chacune d'elles

aura jamais rien de certain; les controverses seront incessantes, et chacun, après de vains efforts, abondera dans son sens, sans pouvoir acquérir la certitude pour lui, non plus que pour la procurer aux autres. C'est pour cela que les sociniens, les méthodistes, les rationalistes, les mythistes se sont fait tant de partisans parmi les protestants, puisqu'il ne leur reste aucun autre moyen, dès qu'ils ont rejeté les traditions divines, d'échapper à leurs arguments ni de les réduire au silence après les avoir convaincus (1). Et ce qu'on dit ici des dogmes de la Trinité, de l'incarnation et de la satisfaction, s'applique aussi aux autres dogmes, puisqu'il n'y en aura plus de stables et d'inébranlables, et que notre foi sera en tous points chancelante, et que, comme le dit saint Basile, « l'Evangile, sans les » traditions non écrites, ne sera plus que quelque chose de » purement nominal (2). »

3. Les protestants admettent en outre, avec nous, une foule de dogmes sur lesquels les Ecritures se taisent ou qu'elles n'insinuent que d'une manière fort obscure, telle que la valeur du baptême administré par les infidèles ou les hérétiques, comme la valeur du baptême des enfants, que les protestants se sont vainement efforcés de défendre contre les anabaptistes; on peut en dire tout autant de la forme de ce même baptême (3), de la cessation de la loi concernant l'abstinence du

» préfère son interprétation propre, sa doctrine propre, sa langue, sa révé» lation particulière. Aussi les hommes supérieurs se sont-ils aperçu que l'idée » élémentaire même, savoir, que la Bible, sans notes ni commentaires, est le » seul juge *faisant autorité* dans les controverses de foi, est un principe » subversif, et qui emporte cette conclusion pratique, que la discussion est » en même temps et désespérée et inutile, et même absurde. » Et il démontre par là comment ce principe engendre le doute général pratiquement, la liberté illimitée de croire ce qu'on veut, et de croire à peine à la divinité de l'Ecriture (pag. 34 et 35).

(1) Certes, le protestantisme perd chaque jour en Angleterre et en Amérique; et selon la rectitude ou la dépravation de leur esprit, ses sectateurs se jettent dans les bras du catholicisme, ou se précipitent dans l'*unitarisme*, ou le *socinianisme*, ou, comme cela a surtout lieu en Allemagne, dans le rationalisme ou le mythicisme.

(2) Liv. de l'Esprit-Saint, chap. 27, n. 66. Voici ses expressions : « Si nous » essayons de rejeter comme peu importantes les coutumes qui ne nous ont » pas été transmises par écrit, imprudents, nous attaquons l'Evangile dans » *les points fondamentaux, ou plutôt la prédication n'est plus qu'un vain* » *nom.* » Ed. Bén., œuv., t. III, p. 54.

(3) Jésus-Christ ordonne en effet de baptiser au nom du Père, etc., mais ces expressions sont trop vagues, et il n'est pas possible de déduire de là que le Christ a prescrit d'employer des paroles en conférant le baptême.

sang et de tout ce qui a été suffoqué, de la substitution du jour du dimanche à celui du sabbat, et d'une foule d'autres choses (1).

4. Or, que l'antiquité se soit toujours ainsi accordée à admettre la nécessité et l'existence des traditions divines, c'est ce que prouve d'une manière claire les expressions des Pères et leur manière d'agir dans tous les siècles.

Nous trouvons en effet, au premier siècle, pour défendre les traditions, Ignace, Hégésippe et Polycarpe. Saint Ignace, au rapport d'Eusèbe, exhortait les fidèles « à se préserver des » opinions mauvaises des hérétiques, et il les exhorta à » s'attacher fortement aux traditions des apôtres (*Hist. ecclés.*, » liv. III, c. 36, éd. Vall.). » Quant à Hégésippe, au rapport du même Eusèbe, il réunit les traditions apostoliques dans cinq livres (ibid., liv. IV, c. 22). Saint Polycarpe, ainsi que le rapporte le même auteur, rapportait les paroles que le Seigneur avait prononcées, et qu'il tenait des apôtres, comme aussi ses vertus et sa doctrine (ibid., liv. IV, c. 14.)

Au second siècle, saint Irénée recommande les traditions apostoliques et divines, écrivant les paroles expresses qui suivent : « Que la tradition des apôtres est connue dans l'uni» vers entier, que tous peuvent la voir dans l'Eglise, pourvu » qu'ils veuillent connaître la vérité (*Cont. les hérés.*, liv. III, » c. 3). » Et comme les herétiques opposaient je ne sais quelles traditions obscures, il leur oppose la tradition et la doctrine publique universellement reçue dans l'Eglise, et il ajoute : « Elle est en effet (l'Eglise) l'entrée de la vie; pour » tous les autres, ce sont des voleurs et des larrons; par suite, » il faut les fuir, pendant qu'il faut avoir pour tout ce qui » vient de l'Eglise un amour sincère, et embrasser *la vérité* » *de la tradition*. Eh quoi! s'il s'élevait une discussion sur » une question peu importante, ne faudrait-il pas recourir aux » plus anciennes églises, qui entendirent la voix des apôtres, » et en apprendre ce que la question agitée présente de certain » et de clair? Mais si les apôtres ne nous avaient pas laissé de » livres, n'aurait-il pas fallu suivre l'ordre de la tradition, » qu'ils transmirent à ceux auxquels ils confièrent les églises? » C'est cet ordre de choses que suivent plusieurs peuples bar-

(1) Voy. card. Duperron, Discours sur la nécessité et l'autorité des traditions apostoliques, éd. Paris, tom. I, pag. 522 suiv., où il énumère plusieurs articles qui touchent à la foi, et que nous ne tenons que de la tradition.

» bares qui croient en Jésus-Christ, sans livres ni Ecriture, » dont le salut est écrit dans leurs cœurs par l'Esprit, et qui » consacrent précieusement l'ancienne tradition, croyant en » un seul Dieu créateur du ciel et de la terre et de tout ce » qu'ils contiénnent, par Jésus-Christ le Fils de Dieu (*Cont.* » *hérés.*, IV, n. 1 et 2). » Tertullien ne recommande pas moins clairement les traditions sur la fin du même siècle, et elles font tout l'objet de son livre *des Prescriptions*. Il provoque dans ce livre tous les hérétiques à la doctrine qui était prêchée dans l'Eglise avant eux (1).

Au troisième siècle, Clément d'Alexandrie parlant des hérétiques : « C'est le désir de la gloire, dit-il, qui pousse » ceux qui éludent volontairement ce que Dieu a inspiré, » *ce qui a été transmis par les bienheureux apôtres* et les » docteurs, à l'aide de vains arguments, résistant à la *tradition* » divine, au moyen de doctrines humaines, pour établir leur » hérésie (2). » Au même siècle, Origène, disciple de Clément, voulant établir une règle certaine pour discerner la vérité, renvoie les diverses sectes à la prédication : « Comme il y en » a beaucoup, dit-il, qui pensent croire ce que le Christ a » enseigné, et qu'il en est quelques-uns d'entre eux qui » pensent différemment que les premiers, il faut s'en tenir » à la prédication ecclésiastique transmise par ordre de suc- » cession depuis les apôtres, et qui s'est conservée intacte » jusqu'à nos jours dans les églises; il faut croire cette seule » vérité, qui ne s'écarte en rien de la tradition ecclésiastique et » apostolique (3); » il dit encore : « L'Eglise tient de la tradition » apostolique même qu'il faut donner le baptême aux petits » enfants (4); » saint Cyprien : « Sachez, dit-il, que nous » sommes avertis de suivre dans l'oblation du calice la tradi- » tion du Seigneur, et que nous ne pouvons faire que ce que » le Seigneur a d'abord fait pour nous, afin que le calice qui

(1) Voy. surtout c. 19, 20, 21, 22; il serait beaucoup trop long de rapporter ici tout ce que Tertullien a écrit sur ce point d'inattaquable contre les hérétiques de son temps, et qui, en changeant les noms, convient parfaitement aux hérétiques de nos jours. Voyez aussi idem, liv. de la Couronne, chap. 3 et 4.

(2) Strom., liv. VII, c. 16, éd. Pott., Ven., t. II, p. 896. Tout le chapitre roule sur cette question.

(3) Préf. sur le liv. I, des Principes, n. 2, éd. Bénéd., t. I, p. 47.

(4) Comment. sur l'ép. Rom., liv. V, sur le chap. 6, œuv. éd. Paris, 1572, p. 352.

» est offert en mémoire de lui, soit offert mêlé de vin et » d'eau (1). »

Au quatrième siècle, nous voyons, pour défendre les traditions divines, Eusèbe de Césarée, Epiphane, Basile, Jean Chrysostôme, Ambroise et Jérôme. Eusèbe, après avoir dit que Jésus-Christ a gravé sa doctrine dans les cœurs des hommes, ajoute : « Quant à ses disciples..... ils recommandèrent en partie par écrit, et en partie verbalement, comme » en vertu d'un droit non écrit, de garder ses enseignements (2); » et saint Epiphane : « La tradition aussi, dit-il, » est nécessaire. Car on ne trouve pas tout dans les Ecritures. » C'est pourquoi les saints apôtres transmirent certaines » choses par écrit, d'autres par la tradition. C'est aussi ce » qu'affirme l'Apôtre lui-même : *De même que ce que je vous » ai confié* (3). » Saint Basile écrit en faveur de notre thèse les choses qui suivent : « Des dogmes conservés dans l'Eglise, les » uns nous ont été transmis par la doctrine écrite; nous tenons » les autres de la tradition apostolique; ils ont les uns et les » autres la même puissance pour la piété (4). » Saint Jean Chrysostôme expliquant ces paroles de l'Apôtre : *Conservez les traditions*, etc., dit : « Ceci prouve clairement que les » apôtres n'ont pas tout transmis par lettre, qu'il en est beaucoup qui ont été transmises sans livres, et qui sont pourtant » dignes de foi. C'est pourquoi nous devons regarder *la » tradition de l'Eglise comme digne de foi.* La tradition » existe, bornez-vous-en là (5). » Nous nous bornerons à ces citations, car on peut trouver dans Bellarmin les témoignages de Cyrille de Jérusalem, de l'un et l'autre Grégoire de Nazianze et de Nysse, d'Ambroise et de saint Jérôme (6).

(1) Lett. 63, à Cœcil.. éd. Bénéd.. p. 104.

(2) Démonst. évang., liv. I, chap. 8, éd. Paris, 1638, p. 29. Et encore liv. I, cont. Marcel d'Ancyre, ch. 1; il exalte, d'une manière admirable, la tradition de l'Eglise catholique, « qui s'étend d'un bout du monde à l'autre, qui con» firme et scelle, en quelque *sorte, par la tradition, le témoignage des saintes » Ecritures.* » Ibid. vol., p. 9, II part., *ejusd.*

(3) Hérés. 61, éd. cit., chap. 6, qui est des hérétiques *apostoliques*. Car les anciens hérétiques se qualifiaient d'*apostoliques*, comme les hérétiques modernes se glorifient du nom d'*évangéliques*. Mais les dénominations arbitraires peuvent-elles changer la nature de la chose?

(4) Liv. de l'Esprit-Saint, c. 27, n. 66, éd. Bénéd., t. III, p, 54.

(5) Hom. 4, sur II aux Thess., n. 8, éd. Bénéd., t. IX, p. 532.

(6) De la Parole de Dieu, liv. IV, chap. 7. Voyez aussi les Walemburgiens,

Du cinquième siècle, pour ne pas trop nous étendre, nous ne citerons que saint Augustin; or, voici comment s'exprime le saint docteur : « Les enseignements que nous gardons et qui » ne nous ont pas été transmis par écrit, mais bien par la tra- » dition, et que l'univers entier tient pour vrais, doivent être » regardés comme réglés par les apôtres, et retenus comme » tels (1), » et ailleurs (2). Pour ce qui est des siècles suivants, nos adversaires reconnaissent qu'ils admirent la doctrine des traditions divines (3).

Mais ce ne fut pas seulement par des paroles que la pieuse antiquité fit connaître le principe commun de la tradition comme règle de foi, elle le fit encore par des faits. Ceci découle très-clairement de l'appel que tous les Pères faisaient à la doctrine reçue dans l'Eglise pour réfuter les doctrines des hérétiques (4), et de la règle que suivirent constamment les conciles œcuméniques, lorsqu'ils opposèrent des définitions dogmatiques aux hérésies qui surgissaient, parmi lesquels le concile de Nicée, qui réfute en ces termes les ariens : « Voici » que nous avons démontré que les Pères transmirent aux » Pères cette règle de main en main (5); » les conciles d'Ephèse (6), de Chalcédoine (7) et tous les autres, jusqu'au concile de Trente, la suivirent aussi, sans parler des conciles particuliers nationaux ou provinciaux.

5. La nature même de la chose que nous traitons veut, de plus, que la tradition soit une autre règle de foi; ce qui le prouve, 1. c'est que Jésus-Christ et les apôtres transmirent leur doctrine de vive voix. Et quoique les apôtres aient écrit suivant que l'exigeaient les circonstances et sous l'inspiration

traité cité, des Témoignages ou des traditions, où ils exposent exactement les témoignages de chaque Père, ch. 6. De même que Gretzer, ouvrage intit. Déf. des œuv. de Bellarm., édit. Ratisbonne, t. VIII, p. 838 suiv.; Défense du chapitre 7, liv. IV, de la Parole de Dieu.

(1) Lett. 54, à Janv., n. 1.

(2) Surtout liv. V, du Bapt. cont. les donat., c. 23, n. 31, où il dit : « Il est » une foule de choses que tient l'Eglise, et pour cela on croit que les apôtres » les ont prescrites, quoiqu'on ne les trouve écrites nulle part. »

(3) Tel que Shuttleworth, dont nous citerons un peu plus bas les paroles.

(4) Moehler développe admirablement cet argument dans sa Symbolique, t. II, § 29.

(5) Dans saint Athanase, Lett. des décrets du concile de Nicée, n. 27, et ibid., append. Foi publiée au concile. Voy. aussi Théodoret, Hist. eccl., liv. I, c. 8, éd. Cantabrig., p. 30.

(6) Actes des conc., Hard., t. II, col. 1354 suiv.

(7) Ibid., t. III, col. 450 et suiv.

du Saint-Esprit, à moins que nos adversaires ne démontrent qu'ils ont renfermé toute la doctrine dans les livres qu'ils composèrent, ils n'atteindront pas leur but. Mais il leur est impossible de le faire, puisqu'il n'est dit nulle part qu'il en soit ainsi, et que les écrits des apôtres supposent bien plutôt le contraire, de même que ceux de leurs disciples; ils le disent même. L'Apôtre, I Cor., XI, 2, écrit en ces termes aux fidèles : « Je vous loue, mes frères, de ce que vous vous souvenez de » moi en toutes choses, et que vous gardez les traditions et les » règles que je vous ai données; » et II aux Thess., II, 14 : « Tenez-vous fermes, dit-il, et conservez les traditions que » vous avez apprises de nous, soit par nos entretiens, soit par » notre lettre. » Voici encore les avis qu'il donne à Timothée, qu'il avait placé à la tête de l'église d'Éphèse : « O Timothée! » gardez le dépôt que vous avez reçu, évitez les nouveautés pro- » fanes des expressions (I Tim., VI, 20). » — « Ce que vous » avez appris de moi devant un grand nombre de témoins, » donnez-le en dépôt aux hommes fidèles qui sont capables » d'instruire les autres (II Tim., II, 2). » Saint Jean tient le même langage, lui qui termine ainsi sa 2e lettre : « Ayant « encore plusieurs choses à vous écrire, je n'ai pas voulu les » confier au papier; car j'espère aller vers vous et vous entre- » tenir en face (v. 12). » Il termine presque dans les mêmes termes sa troisième lettre. Il insinue, il dit même positivement la même chose dans son évangile, qui est le dernier écrit des apôtres, c. 20, 30, 31, et c. 21, 25. Ce qui le prouve encore, 2. c'est que tout Etat bien organisé, comme le dit Tullius, n'est pas tant gouverné par des lois écrites que par des lois non écrites, savoir, par la tradition et la coutume, d'autant mieux que la loi, quelque bien formulée qu'elle soit, est facile à entendre de diverses manières, et ce n'est que par la coutume et la tradition, comme par une voix vive et parlante, que l'on connaît et que l'on conserve dans l'Etat le sens réel et exact de l'Ecriture, qui par elle-même est comme une lettre muette et morte. Cette tradition *subjective* ou ce sens traditionnel vient de la différence qui distingue une société d'une autre société, et dans le cas dont il s'agit ici, non-seulement elle fait connaître le sens de l'Ecriture, mais encore celui de la tradition *objective*, dont nous parlons (1).

(1) Voy. aussi sur cet argument : Puissance des traditions chez les Hébreux,

6. Enfin il est manifeste que les protestants les plus instruits l'ont reconnu ; car, sans parler des plus anciens, Pearson (1), Grabe (2), et un grand nombre d'autres qui firent tout ce qu'ils purent pour faire admettre les traditions des leurs (3), de même que Grotius, Thomas Smith, Jacques Basnage et plusieurs autres (Benoît Bachinus (4) en rapporte au long les témoignages), qui avouent que Jésus-Christ lui-même et les apôtres firent de temps en temps allusion aux traditions des Juifs, ce que Richard Simon établit à l'aide de plusieurs exemples (5); il nous suffira d'en citer un ou deux de ces der-

Duvoisin, Observations sur l'introduction du Bouclier de la foi, de Raym. Martini, § 6, éd. Carpz., de la page 6 à la page 190. Voy. aussi Moehler, ouv. cit., t. II, § 38, p. 40, où il écrit en notre faveur, entre autres choses, ce qui suit : « Au surplus, quand notre divin Sauveur établit l'Eglise, son organe » permanent, il ne fit que sanctionner une loi constante de l'ordre moral. » Chaque nation porte un caractère distinctif. Enraciné profondément, ce » type est empreint dans la vie publique comme dans la vie privée, dans les » lois comme dans le langage, dans les sciences comme dans les arts ; ce » type, en un mot, sépare tout un peuple de tout un autre peuple. C'est le » génie tutélaire, l'esprit régulateur qui fut légué des pères aux enfants, c'est » ici le souffle vivifiant de tout le corps. »

(1) Voy. la Défense des lettres de saint Ignace, dans Cotelier, Pères apost., t. II, p. 238 suiv.

(2) Soit dans le Spicilége des saints Pères et des hérétiques des Ier, IIe et IIIe siècles, Oxf., 1714, soit dans l'éd. de saint Irénée.

(3) Notes sur la Consult. de Cassandre, œuv. théol., éd. cit., t. III, p. 628 et ailleurs, ibid.

(4) Lett. polémiques, t. I, lett. 2, § 12.

(5) Histoire critique du texte du Nouveau-Testament, Rotterdam, 1689. On pourrait, à ceux-ci, en ajouter plusieurs autres, tels que Scrivenerus, Jewel, Torndyke, Collier, Sam. Parker, Bramhal, Dodwel, Waterland, Beveridge, Haremberg, Jarvis, etc., *apud* Grégoire, Hist. des sectes, t. IV, p. 434 suiv.; Klüpfel énumère les autres auteurs protestants qui établissent les traditions, dans son ouv. intit. Institut. théol. dogmat., Vienne, 1807, t. I, p. 85. Johnes Hugues, dans son édition des livres de saint Jean Chrysostôme, du Sacerdoce, Cantabrig., 1712, a recours aux traditions pour établir contre les presbytériens la primauté des évêques sur les prêtres, et leur nécessité, ce qu'ont aussi fait d'autres auteurs anglicans. Bullet s'appuie sur la tradition pour établir la consubstantialité du Fils, dans sa Défense de la foi de Nicée, et dans son Traité particulier de la divinité de Jésus-Christ, contre Dan. Zuicker, et il l'intit. Trad. primit. et apostol. du dogme de la divinité de Jésus-Christ notre Sauveur, admis dans l'Église catholique. Il dit encore, dans un autre ouvrage intitulé Jugement de l'Eglise catholique des trois premiers siècles de l'Eglise, sur la nécessité de croire que Notre-Seigneur Jésus-Christ est vrai Dieu, contre Sim. Episcopius et autres, Lond., 1703, édit. *annotée* par Grabe. Le luthérien Abraham Calovius, prof. à Wittemberg, dans son ouvrage intit. Ecrits antisocinianistes, 3 vol., Ulm, 1684, *combat par la tradition cette détestable hérésie* engendrée pourtant par le protestantisme. Casaubon est peu estimé des siens, parce qu'il avait une haute estime pour la tradition. Voyez Perpétuité de la foi, t. I, p. 49, et t. II, p. 23.

niers temps. C'est pourquoi Planck dit : « Si les réformateurs » avaient prévu tout ce que renfermait le principe que la Bible » est l'unique source de la foi, de même que toutes les consé- » quences de ce grand principe sur lequel Luther a basé son » système, ils auraient mieux aimé, ainsi que Luther lui- » même, y renoncer (1). » Munscher écrit : « Nous voyons, » par toutes les recherches que nous avons faites jusque- » là, que les protestants, en se déclarant contre la tradition, » n'ont pas pour eux le témoignage impartial de l'histoire. » L'Eglise catholique affirme à bon droit que la tradition » eut un grand prix parmi les premiers fidèles (*Manuel hist.* » *dogm.*). » Dellbruck, professeur à Bonn, dit : « Celui qui » prétend déterminer la foi en dernière analyse par le seul » texte de l'Ecriture, s'efforce de la rendre telle qu'elle ne » peut pas être et de sa nature, et qu'elle ne doit pas être » d'après l'intention du Seigneur et comme elle le déclare » elle-même, telle qu'elle ne veut pas être et qu'elle ne fut » certainement pas pendant l'âge d'or de l'Eglise primi- » tive (2). » Thérémin : « On ne peut échapper à ce double » écueil (du rationalisme et du mysticisme) qu'en s'attachant » fortement à ce qu'on admit dans les premiers siècles de » l'Eglise comme une vérité divine, c'est-à-dire à la tradition » de l'Eglise (*du Règne de Dieu,* Berlin, 1823). » C'est ce que disent çà et là plusieurs d'entre eux (3); surtout l'université d'Oxford, dont plusieurs membres ont publié, dans ces derniers temps, des ouvrages pour défendre la nécessité et l'existence des traditions divines, et par suite ils admettent, entraînés qu'ils sont par la force de la tradition elle-même, plusieurs dogmes que naguère encore ils rejetaient comme des inventions des pontifes romains (4).

Les choses étant ainsi, nous en concluons à bon droit qu'il faut nécessairement admettre les traditions divines dogmatiques distinctes des saintes Ecritures, comme nous nous proposions

(1) Hist. du dogme luthérien, vol. VI, pag. 705.

(2) Ouv. intit. Philippe Mélanchthon, docteur de la foi, Bonna, 1826.

(3) Voy. Esslinger, opusc. cit., Apologie de la religion catholique, etc., § 2; baron de Starck, Festin de Théodule; Moore, Voyage d'un jeune Irlandais, etc., Paris, 1836, p. 403 et suiv.

(4) Wiseman, Dissertation sur l'état actuel du protestantisme en Angleterre, Rome, 1837; mais depuis ce temps, les anglicans d'Oxford ont encore fait des progrès, ainsi que nous l'avons constaté dans la première partie de ce traité.

de le démontrer, et qui ont la même autorité que la parole écrite de Dieu, en tant que parole de Dieu, laquelle nous est parvenue par un autre moyen que par l'Ecriture.

Mais pour ne pas nous laisser écraser par le nombre des difficultés que certains protestants font encore contre les traditions divines que nous venons d'établir, pour éviter toute espèce de confusion, pour plus de clarté, nous les diviserons en diverses classes, et nous citerons surtout celles que nous opposent les protestants de ces derniers temps. Pour ce qui est des autres difficultés, outre que les derniers adversaires en ont renouvelé un grand nombre, comme cela est d'usage, on peut facilement en trouver la solution et la réfutation dans les anciens auteurs (1).

Objections tirées de l'Ecriture.

Obj. 1. L'Ecriture condamne les traditions, saint Matth., XV, 3 et suiv.; saint Marc, VII, 8, où Jésus-Christ blâme les pharisiens d'avoir abandonné « le précepte de Dieu pour les » traditions des hommes. » 2. Il défend d'ajouter quelque chose à la parole de Dieu, comme on le voit par le Deut., IV, 2 : « Vous n'ajouterez rien à la parole que je vous adresse; » et Apoc., XXII, 18 : « Si quelqu'un ajoute quelque chose à » cela, Dieu fera peser sur lui les maux décrits dans ce livre; » et l'Apôtre, Gal., I, 8 : « Que ce soit un ange ou nous qui » vienne vous évangéliser autre chose que ce que nous vous » avons évangélisé, qu'il soit anathème; » le même apôtre prémunissait en outre, Coloss., II, 8, en ces termes les fidèles contre les traditions : « Prenez garde de ne pas vous laisser » tromper par la philosophie et une vaine supercherie, selon » les traditions des hommes; » 3. elle atteste que tout ce qui est nécessaire au salut est contenu dans les saintes Ecritures, comme on le voit par ce que l'Apôtre écrit lui-même, II Tim., III, 16 : « Toute Ecriture inspirée de Dieu est utile » (savoir *suffit*) pour instruire, pour reprendre, pour corriger » et pour conduire à la justice, afin que l'homme de Dieu soit

(1) On peut consulter, outre les auteurs cités, le card. Gotti : *La vera chiesa di Christo dimonstrata contra i due libri di Giacomo Picenini*, Bologne, 1719, t. II, part. I, art. 4; Bossuet, Défense de la tradition des saints Pères, œuv. éd. de Versailles, t. V; Milner, Excellence de la relig. cathol., tom. I, lett. 10 et 11; Lingard, Censure du coup d'œil comparatif de l'église anglicane et de l'Eglise romaine, du doct. Marsh, Lond., 1813.

» parfait, étant propre et parfaitement préparé à tout. » Certes, celui que les seules Ecritures peuvent *rendre parfait, propre et parfaitement préparé à tout*, n'a besoin de rien autre chose pour faire son salut. Saint Luc écrit aussi, I, 3 : « J'ai cru devoir, moi *qui ai tout appris* dès le principe, » vous écrire par ordre. » 4. Par conséquent, quand bien même les Ecritures ne contiendraient pas tout ce que le Christ a fait et enseigné, toutefois ce qui y est relaté, suffit surabondamment à ce qu'il faut savoir et croire d'après ces paroles de saint Jean, XX, 31 : « Mais ces choses sont écrites pour » que vous croyiez que Jésus-Christ est le Fils de Dieu, et pour » que croyant vous ayez la vie éternelle. » Donc :

Rép. 1. *N. Quant à la première preuve, D.* Le Christ blâme les pharisiens d'avoir admis les traditions humaines, ou plutôt les coutumes introduites à la suite d'une fausse interprétation de l'Ecriture, *C.* les traditions divines proprement dites, telles que l'Eglise catholique les soutient, *N.* C'est ce qui ressort de la matière dont il est ici question, et qui consiste dans les lustrations sans nombre qu'ils commencèrent à pratiquer avec les autres rites, surtout après la captivité de Babylone. Et comme ils y sacrifiaient beaucoup trop, ils faisaient peu de cas, ou même ils amoindrissaient le précepte divin du respect que les enfants devaient avoir pour leurs parents (1). Mais qu'ont de commun ces coutumes et ces rites avec les traditions dogmatiques dont il est ici question? Or, l'Ecriture suppose et consacre les traditions, soit dans les passages cités un peu plus haut, soit Act., VI, 14, Galat., I, 14, et ailleurs. Que le Christ, en outre, et les apôtres aient parfois fait allusion aux traditions des Juifs, c'est, comme nous l'avons dit, ce que Richard Simon prouve par plusieurs exemples (ouv. cit., surtout chap. 21 et 22). De là Grotius affirme avec Scaliger : « Si quelqu'un espère entendre la loi de Moïse sans » le secours des traditions, il se ment à lui-même et aux » autres (2). »

(1) Voy. Maldonat, sur le pass. cit. de saint Matth., comme aussi Corneille à Lapierre. Kuinoël l'interprète de la même manière, Commentaire sur saint Matthieu, XV, 2, 3; Schœttgen a longuement traité cette question dans ses Heures hébraïques et chaldaïques, Dresde, 1733, sur le c. 15 de saint Matth., pag. 136 et suiv.; de même que Lightfoot, Heures hébraïques et talmudiques sur l'évangile de saint Matthieu, œuv. éd. d'Utrecht, 1699, vol. II, pag. 330 et suiv.

(2) Remarq. de Rivet, œuv. théolog., éd. d'Amsterd., 1679, t. III, p. 648.

Rép. 2. *D.* C'est-à-dire qu'il défend de vicier le texte sacré en y ajoutant quelque chose ou en en retranchant, *C.* en conservant les traditions que les fidèles tiennent de Dieu même, *N.* Moïse défend uniquement aux Hébreux d'altérer en quoi que ce soit la loi divine qu'il leur avait donnée, et il leur ordonne de la conserver dans toute sa plénitude, telle qu'ils l'avaient reçue de lui, ainsi qu'on le voit par les paroles qui suivent immédiatement. Mais comme, dans l'hypothèse présente, les traditions divines sont la parole même de Dieu, bien qu'elle nous soit transmise autrement que par écrit, les traditions n'ajoutent rien à cette même parole de Dieu, elles la gardent bien plutôt dans toute son étendue (1); et le passage objecté de l'Apocalypse n'a pas d'autre sens, ainsi que l'indiquent les expressions elles-mêmes. L'Apôtre, dans son épît. aux Gal., dit anathème à celui qui leur enseignerait quelque chose de *contraire* ou *contrairement* à ce qu'il leur avait enseigné lui-même, ainsi que l'explique Rosenmuller lui-même (2). Et dans l'épître aux Coloss., d'après le même interprète, Paul blâme les docteurs qui judaïsaient et qui soutenaient avec acharnement que les lois cérémonielles et les coutumes pharisaïques obligeaient sous la religion chrétienne (3).

Rép. 3. *N. Quant à la première preuve*, en admettant ce que prétendent à tort nos adversaires, que *le suffisant* et *l'utile* ont la même valeur, *je rép.* qu'ils prouvent trop par les paroles citées; il s'ensuivrait qu'il suffit, pour rendre un homme parfait et pour quelque bonne œuvre que ce soit, de

(1) Voyez Calmet sur ce pass. Il explique ce texte de l'exacte observation de la loi. C'est aussi ce que pense Grotius, qui écrit dans *ses notes* sur le même texte : « Ceci n'est contraire ni aux traditions interprétant les Ecritures, ni » ne répugne aux préceptes humains pleins de sagesse interprétant la loi. » *Diminuer*, c'est ne pas faire ce qui est prescrit; *ajouter*, c'est faire autre- » ment qu'il est prescrit plus bas, 12, 32. » *Critiques sacrés*, t. II.

(2) Dans les scholies sur ce pass. Voici ses paroles : « Non pas tant *outre* » *cela* (l'Evangile), que *contre cela*, *contraire à lui*, comme le signifie ce » passage, tel que Rom. XII, 3. »

(3) Voici encore ses paroles : il s'agit dans ce passage d'une sagesse profonde (philosophie), d'une science supérieure, mais vaine et fausse, qui se vante faussement. On entend par là les erreurs des docteurs judaïsant : « Qui » est contenue dans les traditions humaines et les premiers rudiments d'une » religion non chrétienne, » ou indigne du Christ.... Ces docteurs judaïsant recommandaient la loi rituelle des Juifs, qui est remplie de traditions, contre lesquelles le Christ s'est souvent élevé, reprenant les pharisiens. Donc, ce ne fut pas là une vaine sagesse convenant à la religion chrétienne.

posséder les Ecritures de l'Ancien-Testament dont parle ici l'Apôtre, comme il découle de soi, ainsi que des paroles qui précèdent; car il dit : « Et parce que vous avez connu *dès* » *l'enfance* les Ecritures, qui peuvent vous instruire du salut, » par la foi qui est en Jésus-Christ. » Or, pendant que Timothée était encore enfant, il n'existait aucune écriture du Nouveau-Testament. Mais les Ecritures rendent l'homme parfait et contiennent tout ce qui est nécessaire au salut, en tant qu'elles enseignent expressément quelques dogmes ou qu'elles découvrent les sources auxquelles on peut aller puiser ceux qu'elles contiennent. Or, telles sont, d'après le même apôtre, II Thess., II, les traditions divines.

Quant à l'autre preuve, qui est tirée des paroles de saint Luc, Kuinoël fait observer qu'il ne faut pas la trancher jusqu'au vif (1), puisqu'il est démontré, par la comparaison de l'évangile de saint Luc avec les autres évangiles, et surtout avec celui de Jean, qu'il a omis plusieurs des paroles et des actions de Jésus-Christ. Il indique donc qu'il s'est sérieusement appliqué à acquérir la connaissance parfaite de ce qu'il allait écrire, sans rejeter ni parole ni action, mais qu'il va exposer tout d'un trait la vie et la doctrine de Jésus-Christ, contrairement à ceux auxquels il fait allusion, V, 1, qui avaient recueilli dans leurs commentaires les actions mémorables du Christ, confondant la vérité avec l'erreur (2).

Rép. 4. ou *N.* ou *D.* L'Ecriture contient tout ce qu'il est nécessaire de savoir et de croire pour être sauvé, dans le sens que nous venons d'indiquer, en tant qu'elle fait connaître où il faut aller puiser ce qu'elle ne montre pas expressément, *C.* autrement, *N.* Car saint Jean indique uniquement, dans le texte cité, qu'il a omis dans son récit plusieurs autres merveilles opérées par Jésus-Christ, vu que celles qu'il avait signalées suffisent pour atteindre le but qu'il s'était proposé, qui était de prouver, soit que Jésus est le Messie et le Fils de Dieu, soit que l'on ne peut être sauvé qu'en croyant en lui (3).

(1) Voy. son *Comm. sur les liv. hist.*, t. II, c. 1, 4, et t. I, *Prolég.* sur saint Matth., p. 21.

(2) Saint Ambroise dans son *Comm. de saint Luc*, l. I, n. 2, écrit entre autres belles choses ce qui suit : « Il dit qu'il a acquis non-seulement la connais- » sance d'un petit nombre, mais de toutes choses, et qu'après cela il ne lui a » pas semblé bon de tout écrire, mais bien d'écrire de tout. Car il n'a pas » tout écrit, mais il a tout connu. » Ed. Bénéd., t. I, col. 1269.

(3) Voy. Maldonat sur ce pass. Or, ces difficultés fort anciennes qu'ils fai-

I. *Inst.* 1. Or, il n'y a rien de plus vrai que le *grand principe des protestants*, savoir, que l'Ecriture suffit pleinement sans la tradition pour constituer la règle de la foi et de la doctrine. Car. 1. *l'univers entier* admet l'inspiration de la Bible. 2. Or, si Dieu a donné à l'homme un moyen sûr, surnaturel et extraordinaire pour conserver la foi, il doit être suffisant. 3. Autrement, quelle sécurité pourrait-il y avoir dans l'étude des Ecritures contre l'erreur, si elles ne contenaient *qu'une partie* de l'attention que Dieu a pour les hommes? 4. Car, bien que nous convenions que l'Eglise existait avant que les apôtres n'écrivissent, et que ceux qui prêchèrent l'Evangile avaient transmis la doctrine par la *tradition orale*, on ne peut pourtant pas en conclure que, quand ils la consignèrent dans leurs écrits, ils ne l'y consignèrent qu'en partie, et que le Saint-Esprit leur dicta un ouvrage incomplet. 5. Certes, si nous nous interrogeons nous-mêmes, ne nous semble-t-il pas que nous trouvons tout dans les Ecritures? 6. Mais, quand nous parlons des livres inspirés, nous ne parlons que des seuls livres *canoniques* dans le sens le plus absolu et grammatical, sans égard aucun pour les sectes ou les factions. 7. Ajoutez à cela que la religion du Christ (savoir, l'adoration de Dieu en esprit et en vérité) ne consiste pas tant dans des articles pris à part que dans des principes généraux et dans les motifs. C'est ce que le Christ a en vue lorsqu'il embrasse la loi dans deux préceptes; c'est ce que dit saint Paul, I Cor., II, 2, lorsqu'il affirme qu'il ne sait que Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié. 8. On offense donc Dieu en recourant à des traditions présumées, et dont l'authenticité ne repose que sur les conjectures particulières de chaque individu (tel Shuttleworth, ouv. cit., p. 19 et suiv.). Donc :

Rép. N. Min. subs. Quant à la première preuve, D. L'univers entier admet l'inspiration de la sainte Bible, *sauf* ceux qui ne l'admettent pas, *C.* sans les en excepter, *N.* Or, ceux qui n'admettent pas l'inspiration de la sainte Bible, sont certainement ceux au principe desquels en appelle notre adversaire, savoir, la plupart des protestants modernes, tous les

saient sonner si haut, et avec tant de confiance contre les catholiques, ont été trouvées si légères, que les protestants des derniers temps y ont complètement renoncé, tant il est vrai qu'en abandonnant les Ecritures à la libre interprétation de chacun, on peut les ployer à tous les sens !

rationalistes, tous ceux qui admettent les mythes (1). Et ce qui est plus étonnant, par le fait, ils ne l'admettent pas, parce qu'ils rejettent les traditions divines *qui seules* peuvent nous faire connaître le canon complet des Ecritures et leur inspiration. Il est tout-à-fait ridicule de provoquer, de nos jours, l'univers tout entier à établir l'inspiration des Ecritures, puisque, si on en excepte l'Eglise catholique, à peine se trouve-t-il quelqu'un au milieu des sectes qui l'admette, et s'il en est encore qui l'admettent et qui y croient, ils n'ont retenu ou ne retiennent cet article qu'en vertu du principe catholique (2). Ce principe renversé, les objections élevées par notre adversaire croulent d'elles-mêmes.

Rép. 2. *D.* Il doit suffire pour la fin qu'il se proposa en inspirant les écrivains sacrés, et pour les saintes Ecritures qu'il se proposait de donner aux hommes, *C.* absolument, *N.* On voit, par ce que nous avons dit et ce que nous dirons, quelle réponse il faut faire.

Rép. 3. *Je rép.* qu'il n'y a absolument aucune sécurité pour tous ceux qui suivent l'Ecriture comme l'unique règle de la foi et des mœurs, ou pour tous ceux qui proclament ce grand *principe du protestantisme* (3). Les sectes anciennes et modernes engendrées par le protestantisme sont presque sans

(1) Que l'on se rappelle ce que nous avons écrit, sect. 1, c. 2, prop. 1 et 2.

(2) Voy. Grégoire, ouv. et pass. cit., art. *Eglise anglicane,* p. 434 suiv. Lingard, ouv. cit. : Observations sur le point de vue comparatif, etc., où il démontre, contre l'évêque anglican Marsh, que ce n'est que par la tradition que l'on peut établir l'inspiration de l'Ecriture sainte; mais voyez surtout Gretzer, traité sur cette question : « D'où savez-vous que l'Ecriture, soit en » général soit en particulier, soit cette partie soit l'autre, est établie sur l'au» torité canonique? Contre Pareus, Rull., Papp. et autres prédicants calvinistes » et luthériens calomniateurs de l'ill. Bellarmin. » Œuv. éd. cit., t. VIII, p. 961 et suiv. Ce vaillant défenseur de la doctrine chrétienne, que l'on peut justement appeler le marteau des hérétiques de son temps, y développe longuement et pleinement cette question.

(3) Ce qui prouve l'accord parfait des docteurs d'Oxford, c'est que certains membres de cette académie affirment positivement une chose que les autres nient. Nous avons ici un magnifique échantillon de cette manière de faire. Shuttleworth proclame *ce grand principe protestant,* qu'il appelle *très-vrai,* savoir, que l'Ecriture sans la tradition *suffit* pleinement pour constituer la règle de la foi et de la doctrine; pendant que son collègue Palmer, dans son *Traité de l'Eglise,* que nous avons cité, vol. II, part. III, c. 3, nie et nie énergiquement que *le principe de la réforme* ait été, *que la Bible seule est la religion des protestants,* et qu'il n'y a rien de plus faux. La réforme considérée dans sa plénitude a reconnu et admis l'appel à l'autorité de la tradition catholique, bien qu'elle ait nié l'infaillibilité de chacun des Pères et des conciles, pag. 60, 61 et suiv.

nombre, et toutes, sans exception, affirment qu'elles prennent pour unique règle de conduite l'Ecriture; or, toutes, sans exception, nous fournissent une preuve irréfragable et constante que l'Ecriture seule ne peut préserver personne de l'erreur, et que même, si on l'explique à l'aide du seul sens privé, elle fournit aux hommes l'occasion de tomber dans de nombreuses et graves erreurs (1). Que nos adversaires le veuillent ou ne le veuillent pas, ils ne pourront se soustraire à l'erreur qu'en admettant l'interprétation dogmatique de l'Eglise catholique, qui explique les Ecritures d'après l'enseignement qu'elle tient de la tradition.

Rép. 4. *D.* On ne peut pas induire de la priorité de l'Eglise que les apôtres n'ont pas ensuite consigné dans leurs écrits tout ce qu'ils enseignèrent d'abord de vive voix, *C.* de fait et d'après le témoignage des écrivains hagiographiques, et d'après l'antiquité tout entière, *N.* Or, nos adversaires affirment gratuitement que nous concluons de la priorité seule qu'ils n'ont pas ensuite tout consigné dans leurs écrits, pendant que nous l'établissons soit négativement, savoir, en provoquant nos adversaires à nous prouver qu'ils ont réellement tout écrit, ce qu'ils ne feront jamais à l'aide des saintes lettres, qui, d'après eux, sont l'unique règle de foi; soit positivement, par l'Ecriture et par l'antiquité tout entière, sans qu'il soit nécessaire d'en conclure que l'œuvre de Dieu a été incomplète, comme le pensent nos adversaires, puisqu'il y a là tout ce qu'il faut pour atteindre le but que Dieu se propose (2).

(1) Il n'est pas un hérétique qui, depuis l'origine de la religion chrétienne jusqu'à nos jours, pour établir ses erreurs quelque graves et même quelque absurdes et immorales qu'elles fussent, qui n'ait eu recours à quelques textes de l'Ecriture pour les colorer. Nous en avons assez donné d'exemples sans qu'il soit besoin d'en citer d'autres; et il en est résulté que l'on a appelé l'Ecriture *le livre des hérétiques*. Et Palmer lui-même, ouvr. et pass. cit., p. 50 et suiv., après avoir affirmé que l'on ouvre la porte au déisme si l'on rejette l'autorité des anciens, poursuit: « La raison une fois affranchie de toute espèce » d'entraves, en vient à ne considérer la Bible que comme une œuvre hu- » maine et à rejeter ou à adopter tout ce qui lui plaît. De là, comme les » divers individus raisonnent diversement, il en est qui retranchent, d'autres » qui ajoutent au canon des Ecritures. Et on présente le texte comme plein » d'intercallations, d'erreurs et d'absurdités. On accuse les écrivains sacrés » d'ignorance, de contradiction et de fraude, et il s'ensuit comme conclusion » légitime et irrésistible, que la religion n'est pas révélée, que le Christ n'est » qu'un philosophe, et que l'homme est abandonné à sa raison et à ses mé- » rites relativement à ses espérances et au salut. »

(2) Je ferai observer ici en passant, contre Palmer, qui objecte ces choses-là même, savoir, que l'Ecriture est *imparfaite*, si elle ne contient pas tout

Rép. 5. *D.* Si ceux qui s'adressent cette question appartiennent à quelque secte protestante, *Tr.* s'ils sont catholiques ou s'ils sont du nombre de ceux qui admettent le christianisme dans toute son étendue, le christianisme positif, *N.* Nous avons laissé passer le premier membre de la distinction, parce que, d'après ce que nous avons dit, bien que les protestants fassent tous leurs efforts pour se persuader théoriquement que tout est contenu dans les saintes Écritures, ils prouvent pratiquement, néanmoins, qu'elles sont complètement insuffisantes (1). Par conséquent, une persuasion fictive de ce genre n'est qu'une honteuse illusion. Au reste, il n'y a rien d'étonnant que les protestants se le persuadent, puisqu'ils ne professent qu'un christianisme tronqué et négatif, qui seul fait qu'ils sont protestants; car, pour la partie positive, ils sont d'accord avec les catholiques, et ils admettent avec eux, au moins tacitement, les traditions (voy. Moore, ouv. cit., p. 406 suiv.).

Rép. 6. *D.* De manière toutefois que notre adversaire se garde bien d'énumérer les livres canoniques, *C.* autrement, *Tr.* Il lui serait en effet fort difficile d'énumérer les livres canoniques, d'après ce que tient sa secte. Nous avons vu plus haut combien les protestants sont divisés sur le canon des livres saints, et par suite notre adversaire agit prudemment quand il emploie cette formule, *dans le sens grammatical le plus étendu,* sans nous occuper des sectes ou des factions (2).

Rép. 7. *D.* D'après les sociniens et les rationalistes, *C.* en soi, *N.* Car ils professent que l'essence de la religion chrétienne se réduit à l'amour de Dieu et du prochain, et à la foi en Jésus-Christ, son envoyé. Le Christ, néanmoins, les apôtres et l'Eglise universelle ne l'ont pas pensé ainsi. Puisque quand le Christ envoya ses apôtres, il leur ordonna d'enseigner aux nations à garder tout ce qu'il leur avait confié, et

ce qui est nécessaire au salut, ou si elle ne contient pas toute la révélation, qu'il faut dire pour la même raison que l'Anc.-Testam. est *imparfait,* comme Shuttleworth, p. 23 et suiv., affirme que la loi ancienne a été imparfaite; chaque livre particulier était imparfait lorsqu'il fut écrit, parce qu'il ne contenait pas tout ce que renfermèrent ceux qui furent écrits après. Voici dans quels embarras se jettent ceux qui s'insurgent ainsi contre les traditions.

(1) C'est ce qu'établissent les preuves de cette proposition.

(2) Palmer s'est encore conduit sagement ici, en se gardant bien de dresser le canon des livres saints.

les apôtres rejetèrent de l'Eglise tout ce qui était contraire à la doctrine qu'ils avaient enseignée (1). L'Eglise primitive suivit l'exemple des apôtres et marcha sur leurs traces ; elle se conduisit envers chacun des novateurs de la même manière, et par la suite, cette même Eglise en fit autant pendant les temps qui suivirent jusqu'à Luther, et les nombreux rejetons qu'il a produits jusqu'à nos jours. Ce principe nous fait de suite connaître quelle est la croyance de notre adversaire ; assurément, une telle croyance sans les traditions ne peut pas exister.

Rép. 8. *D.* Si on veut s'en tenir à l'assertion gratuite de notre adversaire, *C.* à la vérité de la chose, *N.* Quant aux fondements des traditions dogmatiques divines, nous les avons suffisamment développées et fait connaître. Nous admirons seulement ici la confiance de notre adversaire, lorsqu'il repousse si positivement, comme des imaginations et des préjugés, les traditions que l'antiquité tout entière a admises, et sans lesquelles la religion chrétienne tout entière croule.

II. *Inst.* 1. On doit au moins dire qu'il est justement et sagement établi, dans l'article 6 de l'église anglicane, que « l'Ecriture sainte contient tout ce qui est nécessaire au salut ; » de sorte que tout ce qu'on *n'y lit pas,* ou *qu'on ne peut pas* » *prouver par elle,* on ne doit pas exiger de quelqu'un qu'il » le croie comme un article de foi, non plus que le regarder » comme nécessaire au salut (tel Palmer, ouv. cit., vol. II, » c. 1). » 2. Certes, il est facile de conclure que l'Ecriture contient tout ce qui est nécessaire au salut, par la nature et la fin de l'Ecriture elle-même ; c'est un article de foi sanctionné par le concile de Trente, *que Dieu est l'auteur de tous les livres de l'un et de l'autre, savoir, de l'Ancien et du Nouveau-Testament ;* mais pour quelle fin Dieu a-t-il donné l'Ecriture ? Certes, c'était pour conserver le monument authentique de sa révélation. Donc la révélation de Dieu doit se trouver tout entière dans l'Ecriture, autrement Dieu n'atteindrait qu'en partie et d'une manière imparfaite la fin de sa création. Si un législateur veut confier ses lois au papier, comme un souvenir authentique pour les générations futures, il n'est pas possible de s'imaginer qu'il retranchera une partie de ses lois du texte. Il pourvoira certainement lui-même au moyen et à la ma-

(1) Voy. ce que nous avons écrit dans le Traité de la vraie religion, part. II, prop. 6.

nière de les interpréter et de les exécuter, mais il n'omettra jamais à dessein aucune partie des lois qu'il contient. 3. En outre, si la tradition, ainsi que le prétendent les pontifes, contient *quelques* articles qu'elle contient seule, pourquoi ne les transmet-elle *pas tous?* Pourquoi les prétendues difficultés qui proviennent des Ecritures ne sont-elles pas éliminées? En effet, ou les vérités que la tradition transmet seule sont regardées comme aussi nécessaires que celles que transmet l'Ecriture, ou elles ne sont pas considérées comme telles; si on admet la première de ces hypothèses, on ne voit pas pourquoi Dieu, qui exécute ses œuvres d'une manière uniforme d'ordinaire, ait voulu transmettre des vérités également nécessaires, en partie par l'Ecriture, et en partie par la tradition seule; dans la seconde hypothèse, donc, s'il est quelques vérités qui soient transmises par la tradition, elles ne sont pas nécessaires au salut (ouv. cit., vol. II, c. 1). 4. De plus, si la tradition seule fut suffisante pour transmettre la doctrine chrétienne à tous les âges, il est impossible de supposer que l'Ecriture ait été composée pour cela; car, comme Dieu ne fait point défaut dans les choses nécessaires, de même il ne fait rien de superflu. Nous concluons justement, par conséquent, de l'existence des Ecritures, que la tradition seule ne suffisait pas pour conserver la doctrine chrétienne dans l'Eglise catholique à tous les âges. 5. L'Ecriture embrasse certaines choses qui ne sont point essentielles à la religion, tels, par exemple, que certains rites, le lavement des pieds, le baiser de paix, la défense de soigner la chevelure, et plusieurs autres choses du même genre. Or, il n'est pas probable que Dieu ait permis que l'Ecriture contienne de telles choses, pendant qu'il voulait que certains articles de foi ne s'y trouvassent pas. 6. Les romains démontrent par le fait que tous les articles de foi sont contenus dans les Ecritures; car, d'après Trévern et les autres théologiens, le baptême des enfants et le baptême par aspersion ne s'appuie que sur la tradition; néanmoins, Bellarmin et Tournely le prouvent par l'Ecriture; d'après Milner et Melchior Canus, l'invocation des saints et le culte des images et des reliques ne s'appuient que sur la tradition seule, et pourtant Milner lui-même et les Wallemburgiens trouvent ces articles dans l'Ecriture, et ainsi des autres articles. Cette manière d'agir trahit l'erreur des romanistes, qui prétendent que l'on trouve certains articles de foi dans la tradition prise à part de

l'Ecriture. 7. Le concile de Trente n'a certes pas sanctionné cette erreur, et la doctrine du sixième article de l'Eglise anglicane est bien plus conforme à son décret que celle des théologiens romains. Car, quoique les Pères de ce concile connussent parfaitement la controverse qui s'agitait en ces temps-là, savoir, si les Ecritures ne contiennent qu'en partie les articles de foi, ils ne voulurent pourtant pas la trancher en définissant que la doctrine chrétienne est contenue *en partie* dans l'Ecriture et *en partie* dans la tradition; ils déclarèrent seulement en termes généraux : « Et voyant (le con- » cile) cette vérité, et que l'enseignement est contenu dans les » saints livres et dans les traditions; » c'est-à-dire que les vérités de foi *sont contenues et dans les livres et dans la tradition;* ce que l'église anglicane ne nie pas, et ce qui est aussi l'opinion de la plupart des théologiens romains (ouvr. cit., vol. II, c. 1). Donc :

Rép. 1. *D.* Si on entend ce sixième article dans ce sens que l'Ecriture contient tout ce qui est nécessaire au salut, soit *immédiatement*, soit *médiatement, C. immédiatement* seulement, *N.* Mais comme on voit par les paroles qui suivent que cet article comprend seulement ce qui se lit immédiatement dans l'Ecriture, ou ce qui peut se prouver par elle, il s'ensuit que ce n'est ni justement ni sagement qu'il a été posé, puisqu'il est opposé à la doctrine de l'Eglise catholique. Pour nous, nous disons que toutes les vérités nécessaires au salut sont contenues *médiatement* dans les Ecritures, en tant qu'on y trouve le dogme de la tradition de laquelle nous faisons dériver ce qui ne se lit pas dans l'Ecriture, ou que l'on ne peut pas prouver par cette même Ecriture. Ajoutez que ce que l'on affirme dans cet article est équivoque; l'Ecriture *contient tout ce qui est nécessaire au salut,* puisqu'on peut l'entendre et de ce qu'il est strictement nécessaire de savoir pour être sauvé, et de ce qui concerne l'intégrité et la plénitude de la foi. Si on l'entend dans le premier sens, non-seulement les Ecritures, mais le symbole des apôtres, et même, qui plus est, les deux articles que nous appelons articles principaux de l'unité de Dieu et de la Trinité, et de l'incarnation et de la rédemption contiennent ce qui est nécessaire au salut; mais si on l'entend dans le second sens, la proposition est fausse (1).

(1) Voy. card. Duperron, Réplique à la réponse du roi de la Grande-Bretagne,

Rép. 2, 3, 4 *et* 5. *Je réponds* qu'il s'agit ici d'un *fait;* dès qu'il est certain, toutes les conjectures opposées n'ont plus de raison d'être, car autrement nous pourrions, à l'aide de ces mêmes raisons, éliminer la révélation elle-même, ainsi que les incrédules et les rationalistes l'attaquent en s'appuyant sur elles, comme superflue et indigne de la sagesse de Dieu (1). C'est pourquoi Dieu a voulu nous transmettre sa révélation soit par l'Ecriture, soit par la tradition; s'il a agi de la sorte, c'est pour des raisons dignes de lui; il aurait pu le faire par la tradition seule, il a pu le faire par l'une et l'autre, et il a pris ce moyen. Cela nous suffit.

Il ne s'ensuit donc pas 1. si la révélation n'est pas contenue *immédiatement tout entière* dans l'Ecriture, que Dieu n'a atteint qu'imparfaitement et en partie la fin qu'il se proposait. L'Ecriture, en effet, est un moyen; mais le moyen est parfait lorsqu'il est adéquat à la fin proposée. L'Ecriture serait un moyen inadéquat, si Dieu se fût réellement proposé de nous transmettre immédiatement par elle, dans le sens indiqué, tout ce qui est nécessaire au salut, et que néanmoins elle ne le contient que d'une manière incomplète. Mais, que notre adversaire prouve, s'il lui est possible, que telle a été la fin que Dieu s'est proposé. Certes, il ne le fera jamais. Quant à l'exemple du législateur humain, il n'est pas *ad hoc,* puisqu'il ne peut pas confier sa législation à un gardien indéfectible et infaillible, comme l'est pour Dieu l'Eglise qu'il a fondée (2).

3e observat., c. 2, p. 579, éd. cit., où il réfute complètement cette objection que Jacques, roi d'Angleterre, lui avait proposée presque dans les mêmes termes qu'emploie Palmer en la reproduisant; et il démontre que ce n'est qu'un misérable sophisme fondé sur une pitoyable équivoque. Puisqu'il est nécessaire, pour être sauvé, de croire tout ce que Dieu a révélé, et que l'on peut ignorer quelques-unes des choses révélées; mais qu'il n'est jamais permis, sans danger pour le salut éternel, de rejeter ou de révoquer en doute quelque article qu'il est constant que Dieu a révélé.

(1) C'est là l'achille des arguments que les rationalistes opposent sans cesse aux surnaturalistes, ainsi que le prouve ce que nous avons dit dans le Traité de la vraie religion, c. 2, prop. 3.

(2) Voy. Duperron, pass. cit., c. 3, qui a fort justement recours, pour expliquer cela, à l'exemple d'un ambassadeur auquel son prince confie en partie par écrit et en partie verbalement ce dont il le charge, et qui pourtant a la même autorité dès qu'il exhibe ses lettres de créance, p. 581.

Mais il est bon d'opposer à Palmer un auteur protestant. Voici donc ce que Grotius écrit en notre faveur dans ses Notes sur le consultation de Cassandre, parlant de la suffisance de l'Ecriture et de l'autorité de la tradition. « Les » apôtres n'enseignèrent pas seulement par écrit, mais encore oralement, » II Thess., II, 5, 1; Cor., XI, 1, et ils enseignèrent de bouche avant de le faire

Il ne s'ensuit pas 2. que si toutes les vérités qui sont contenues, dit-on, soit dans l'Ecriture, soit dans la tradition, sont également nécessaires au salut, elles auraient dû être toutes transmises par l'une ou l'autre; car il s'ensuivrait autrement qu'il faudrait rejeter même toutes les traditions inhérentes (*inhæsivas*); car, à quoi bon ces traditions, si les Ecritures contiennent immédiatement tout ce qui est nécessaire au salut, ou si on peut le prouver par elles?

Il ne s'ensuit pas 3. qu'il faille conclure de l'existence de l'Ecriture que la tradition seule n'est pas suffisante pour conserver la révélation, comme le pense notre adversaire, pas plus que l'on ne peut conclure de l'existence de la tradition que l'Ecriture seule ne suffisait pas pour atteindre cette même fin, s'il avait plu à Dieu de nous transmettre sa révélation par l'Ecriture. On doit donc regarder l'une et l'autre comme suffisante, s'il avait plu à Dieu de les choisir l'une et l'autre ou de n'en choisir qu'une respectivement pour atteindre sa fin.

Il ne s'ensuit pas, 4. si Dieu a permis que les Ecritures

» par écrit; et comme la religion ne se propagea pendant les premiers siècles » que par la tradition, et que Jésus-Christ lui-même n'écrivit pas et qu'il ne fit » point un précepte d'écrire, mais bien de prêcher. Et les anciens racontent » qu'il y eut chez les Indiens de l'Asie des églises qui restèrent pendant cent » ans sans livres. Mais il est indubitable que ce que les apôtres enseignèrent » verbalement doit avoir la même autorité que ce qu'ils écrivirent. Saint Au- » gustin tient, et les autres tiennent avec lui, que les apôtres instituèrent ou » approuvèrent tout ce que toutes les églises ont toujours tenu en dehors de » l'autorité des conciles généraux. Mais les livres du Nouveau-Testament, » et même, qui plus est, les livres de saint Luc et de saint Jean contiennent » tout ce qu'il est nécessaire à chaque chrétien de connaître, de savoir et de » faire; parce que c'est ce qu'ils se proposèrent, comme ils l'avouent, l'un » dans la préface, l'autre dans la conclusion de leur livre. Mais il y a en outre » une foule de choses qu'il est utile de connaître, et une foule qui sont né- » cessaires aussi au gouvernement de l'Eglise. On dit justement aussi que » l'autorité de l'Ecriture est plus expéditive, parce que la preuve des tradi- » tions est parfois plus pénible et plus difficile. D'ailleurs, tout ce que les » protestants défendent n'est pas tout renfermé *à la lettre* dans l'Ecriture. » Ils disent qu'il faut admettre les conséquences. Mais ils admettent souvent » eux-mêmes les conséquences sur la pensée d'un seul individu; et de là » naissent chaque jour entre eux tant et de si graves discussions. Quant aux » catholiques, eux, ils admettent les conséquences qu'admit l'ancienne Eglise, » sur le consentement général le plus reculé. Et par suite, tout se trouve » dans les deux témoins, dans la tradition et l'Ecriture, qui s'éclaircissent » l'une l'autre. Car *nous croyons, sur le témoignage de l'Eglise,* aux livres » écrits, comme l'a justement dit saint Augustin, c'est-à-dire *à cause des* » *traditions,* et l'Ecriture recommande *les traditions apostoliques.....* et la » tradition interprète l'Ecriture. » Œuv. éd. cit., t. III, p. 628.

continssent certaines choses qui ne sont pas essentielles au salut, qu'il n'ait pas pu vouloir qu'elles ne renfermassent pas certains articles de foi; Dieu a pu vouloir l'une et l'autre, puisqu'il n'y a rien là qui répugne, qu'il n'y a pas d'inconvénient, comme le prouve le fait.

Rép. 6. Ou *N.* ou *D.* Les catholiques démontrent que quelques-uns des articles controversés sont contenus dans les Ecritures, ou plutôt qu'elles les *insinuent*, et qu'on peut *probablement* les en tirer, *C.* péremptoirement et *tous* sans exception, *N.* C'est pourquoi cette objection renferme une équivoque, et notre adversaire se cache derrière, selon son habitude. Car autre chose est que les Ecritures insinuent certains articles et qu'elles les contiennent à l'état de germe, s'il m'est permis de parler ainsi, autre chose qu'on les y lise expressément et qu'on puisse les démontrer péremptoirement par elles. En outre, quand les catholiques démontrent que les articles en question se trouvent dans les Ecritures, ils ne parlent pas d'une démonstration propre, pleine et péremptoire, ils désignent seulement par là qu'on peut en quelque façon les en tirer, et ils placent la force de la démonstration dans la tradition seule, comme il est facile à chacun de le voir en les lisant. Ensuite, autre chose est de discuter tel ou tel article, autre chose de les discuter *tous;* car il est des articles dont il n'est rien dit immédiatement dans les Ecritures, et qu'il est impossible de prouver par elles. Tel, par exemple, pour les catholiques, que la primauté de droit divin du pontife de Rome, et, pour les sectes séparées de l'Eglise catholique, les dogmes qu'elles conservent encore avec elles, tels que ceux que nous avons précédemment énumérés, de la canonicité et de l'inspiration des Ecritures, du baptême des enfants, de la valeur du baptême conféré par les hérétiques (1), de la valeur de ce même sacrement administré par les laïques (2), et dont il n'est rien dit dans les Ecritures, et que l'on ne peut pas prouver par

(1) C'est pour cela que Palmer nie l'article de foi de la valeur du baptême conféré par les hérétiques.

(2) Car, dans Matthieu et Marc, Jésus-Christ ne confie qu'aux seuls apôtres le soin de conférer le baptême; pourtant nous lisons dans les Actes des apôtres que les diacres le conférèrent aussi, mais il n'est nullement question des laïques dans l'Ecriture. Aussi Calvin nie-t-il que ce sacrement puisse être administré par un autre que par le ministre délégué, et tient-il pour nul et de nul effet le baptême administré par une femme, même en cas de nécessité, ainsi que nous l'avons dit en son lieu.

elles (1). Mais s'il est question des articles que les Ecritures insinuent à peine, et que l'on ne peut démontrer et défendre invinciblement contre ceux qui les attaquent que par la tradition, ce sont presque tous les articles (2). Tant la tradition est un puissant appui de la foi.

Rép. 7. Le concile de Trente n'a nullement sanctionné l'erreur imaginée par notre adversaire, *C.* il n'a pas sanctionné la vérité catholique que nous défendons, *N.* Il y a, entre le décret du concile de Trente et l'article 6 de l'église anglicane, la même distance qu'entre la vérité et l'erreur. Or, nous ignorons où notre adversaire a appris qu'au temps du concile de Trente c'était une question controversée de savoir s'il est quelques articles de foi dont on ne peut être sûr que par la tradition, et que le concile ne voulut pas trancher la question. On ne lit rien de semblable, soit dans les actes, soit dans l'histoire du concile, de sorte que Sarpi lui-même n'en fait pas mention. Nous apprenons bien plutôt ici que le concile de Trente s'est proposé de définir que les Ecritures et les traditions divines et apostoliques constituent les bases de notre foi contre les hérétiques, qui niaient que les traditions constituent aussi ce fondement (3); et les Pères de Trente savaient

(1) Et pour insister sur le baptême des enfants, que, d'après Palmer, on peut démontrer par les Ecritures, dans la crainte de paraître contredire l'article 26 de l'église anglicane, nous pensons qu'il n'est pas hors de propos de rapporter l'anecdote qu'on lit dans les documents de Hutchinson. Cette femme, devenue mère, doutait, en même temps que son mari, de la valeur du baptême des enfants. Pour dissiper ses doutes, elle convia à dîner tous les ministres des lieux circonvoisins, et elle leur fit part de ses doutes et de ses perplexités. Et comme personne ne pouvait justifier le baptême des enfants par l'Ecriture seule, ils furent obligés de recourir à la tradition primitive de l'Eglise; et comme cela ne souriait pas aux parents, on ne baptisa pas l'enfant de Hutchinson. Dès lors les ministres furieux insultèrent les deux époux, ils commencèrent à les traiter de fanatiques et d'anabaptistes. Voyez Mémoires de mistriss Hutchinson, dans la Collection Guizot, t. II, p. 126. Qu'aurait fait Shuttleworth, qui prétend qu'on ne peut pas prouver cet article par la tradition?

(2) C'est ce qui ressort manifestement de tous ceux qui répudient la tradition concernant les articles qu'ils rejettent; car, quoique ces articles soient contenus dans les saintes lettres, ces gens-là savent si bien les éluder, qu'il n'y a plus moyen de les convaincre en s'appuyant uniquement sur les Ecritures, comme on le voit par la conduite des antitrinitaires et des sociniens. Or, que sera-ce quand il sera question d'articles qui sont à peine insinués dans la Bible?

(3) Il suffit, pour savoir le sentiment des Pères sur les traditions, de lire l'Histoire du concile de Trente du card. Pallavicin. Nous citerons quelques-unes de ses paroles tirées du livre VI, ch. 14, n. 2, où, après avoir rapporté

très-bien qu'il est certains articles de la foi catholique qui ne reposent que sur la tradition seule. Les Pères de Trente n'eurent donc jamais la pensée, comme le présume notre adversaire, d'établir les seules traditions *inhérentes* (*inhæsivas*) ou *déclaratives,* mais ils sanctionnèrent réellement les traditions comme la règle et le fondement partiel de notre foi entièrement distinct de l'Ecriture. Et c'est par conséquent le seul sens dans lequel les théologiens catholiques soutiennent les traditions; s'il en est qui semblent dire que l'Ecriture contient tous les articles de notre foi, ils le disent dans le sens que nous avons indiqué un peu plus haut, savoir, que l'on trouve immédiatement ou médiatement dans l'Ecriture tout ce qui touche à la foi, comme nous le pensons et le professons nous-mêmes (1).

Objections tirées des Pères et des Docteurs.

Obj. La seule tradition que les Pères aient admise, c'est la tradition *inhérente* (*inhæsiva*); par conséquent ils en parlent toutes les fois qu'il est question de la tradition; c'est ce que l'on voit clairement 1. par saint Irénée, dont voici les expressions péremptoires : « Le Seigneur de tous a donné à ses » apôtres le pouvoir de l'Evangile, et nous connaissons par » eux la vérité, c'est-à-dire la doctrine du Fils de Dieu. Car » nous n'avons connu la disposition de notre salut que par » ceux qui nous ont transmis l'Evangile, *qu'ils publièrent* » *verbalement d'abord, et qu'ils nous transmirent ensuite par* » *la volonté de Dieu dans les Ecritures,* le fondement et la » colonne de notre foi... Tel Matthieu, *qui publia son évan-* » *gile* en langue hébraïque, Marc, etc. (liv. III, préf. et » chap. 1). » Tel est le témoignage par lequel Irénée nous assure d'une manière positive que les *ouvrages* écrits par ces anciens maîtres du christianisme, en tant qu'ils sont le sommaire

quelques-unes des difficultés proposées contre la sanction du décret, il ajoute : « Queste objezioni però non vinsero i più de' voti. Contro alla prima venne » considerato, che le tradizioni in quel decreto congiungevansi alle Scritture » *per esser l'une come l'altre fondamenti della fede* e per consequente rive- » lazioni di Dio. » Il répète la même chose n. 8; et ch. 19, réfutant Suavius ou Paul Sarpi, n. 7, il écrit encore : « Due cose intese di far il concilio con » quel decreto. L'una, dichiarare, che *i fondamenti della fede cattolica* non » pur erano le Scritture, come i nuovi eretici perfidiavano; ma non meno le » tradizioni dalle quali al fin dipende quanto abbiamo di certo sopra la legit- » timità delle Scritture medesime. » Que Palmer vienne maintenant nous dire ce que le concile de Trente se propose dans son décret.

(1) Voy. card. Duperron, ouv. cit., Réplique, etc., p. 576 suiv.

de la doctrine chrétienne, sont suffisants et complets. Cet ancien auteur s'écarte tellement de l'assertion que les apôtres confièrent une partie de leur doctrine au mode incertain de transmission de la tradition, que ses expressions sont même presque inconciliables avec une telle supposition. Or, Irénée poursuit : « Car quand *ils parlent des Ecritures* (les héré» tiques), *ils se mettent à accuser ces mêmes Ecritures* comme » n'étant pas exactes, et parce qu'elles portent divers noms, » et *parce que ceux qui ne connaissent pas la tradition ne* » *peuvent pas trouver la vérité par elle* (liv. III, c. 2). » Nous voyons clairement que les premiers hérétiques (les gnostiques et les valentiniens) furent les premiers qui en appelèrent à la tradition, comme contenant les articles de foi qui ne se trouvent pas dans l'Ecriture. 2. Il est assurément déplorable qu'après ces hérétiques d'autres hommes *plus saints* et *meilleurs* aient arboré *l'étendard incertain et plein de dangers* de la tradition, comme une autorité *qui va de pair* avec l'Ecriture *et qui oblige également*, pendant que Irénée, qui est appelé un *bon père,* un homme *d'un esprit éminent,* tenait pour certain que l'Ecriture du Nouveau-Testament suffisait pour tout, ce qui lui faisait dire qu'il y a quatre évangiles, parce qu'il y a quatre parties du monde (liv. III, c. 2, n. 8). 3. Telle était aussi, sur la tradition, la pensée de saint Clément de Rome, qui n'en fait aucune mention dans ses deux lettres, parlant de l'Ecriture seule. Telle fut aussi la manière d'agir de Polycarpe, qui écrivit dans ce sens : « Celui-ci (Paul), » quoique absent, vous a adressé des lettres qui, si vous les » examinez bien, suffiront à vous édifier dans la foi que vous » avez reçue..... Car celui qui s'en tiendra à ce qu'elles con» tiennent remplira le précepte de la justice (1). » Saint Ignace exhorte aussi les fidèles, dans ses lettres, à revenir *à ce que l'on trouve d'écrit,* parce que « les hérétiques, comme il le dit » lui-même, souillent Jésus-Christ par leurs complications » (*Lett. aux Trall.*, c. 6, ibid., p. 23). » On voit par là que le dessein de saint Ignace était de n'admettre aucune tradition *qui ne viendrait pas des esprits inspirés.* On ne trouve pas une syllabe, dans les actes des saints Polycarpe et Ignace, qui insinue même *le double étendard de la foi.* Vainement on chercherait dans les écrits de saint Justin l'indice de quelque

(1) Lett. aux Philipp., c. 3, dans Cotelier, t. II, p. 185.

dogme obligatoire dont il *ne soit pas fait mention*, ou qui ne soit pas identifié avec l'Ecriture; car le saint martyr pense que nous trouvons dans l'Ecriture seule toute la substance et le fondement de notre foi. 4. On ignora donc, pendant le long espace de cent cinquante ans, l'existence d'une tradition distincte de l'Ecriture. C'est pourquoi, bien que pendant les IIIe et IVe siècles l'usage de la tradition se soit insinué *dans la pratique*, il est sans valeur aucune, par là même qu'il ne descend pas des apôtres (tel Shuttleworth, ouv. cit., p. 3 et suiv.). Donc :

Rép. N. A. Quant à la première preuve, D. Les apôtres ne consignèrent point dans les Ecritures de doctrine opposée ou différente de celle qu'ils enseignèrent oralement, *C.* ils consignèrent dans leurs écrits toute la doctrine qu'ils enseignèrent de vive voix, *N.* Et pour bien comprendre cela, il faut examiner quelle était la pensée et le but de saint Irénée. Les gnostiques et les valentiniens, pour donner à leurs nouveautés un certain vernis d'honnêteté, recouraient à je ne sais quelle doctrine secrète et occulte que les apôtres avaient confiée à certains hommes, et qu'ils prétendaient défendre, eux. En conséquence, pour leur enlever ce faux-fuyant, saint Irénée leur répondait que les apôtres avaient consigné dans leurs livres la même doctrine qu'ils avaient enseignée oralement, et qu'il n'y avait absolument aucune divergence dans leur doctrine. Et il le prouve ensuite par la tradition que l'on conservait dans toutes les églises depuis que les apôtres les avaient fondées, et dans lesquelles on ne trouvait rien de ce que ces hérétiques faisaient sonner si haut. Aussi en appelle-t-il soit à l'Ecriture soit à la tradition, comme ayant la même autorité. Voici les paroles de saint Irénée dans leur entier, pendant que notre adversaire, en nous les opposant, les a tronquées :
» Lorsqu'on leur oppose (aux hérétiques) les Ecritures, ils les
» rejettent..... *et quand on leur oppose la tradition, qui vient*
» *des apôtres, et qui s'est conservée dans les églises par la*
» *succession des prêtres*, ils rejettent la tradition, et ils sou-
» tiennent que, plus sages non-seulement que les prêtres,
» mais même que les apôtres, ils ont seuls trouvé la vérité...
» C'est pourquoi il en résulte *qu'ils ne s'accordent ni avec*
» *l'Ecriture ni avec la tradition* (liv. III, c. 2, n. 1 et 2). »

Or, nous apprenons de là 1. que les catholiques, comme les hérétiques, se sont accordés pour admettre les Ecritures et la

tradition; 2. que si les hérétiques ont erré, ce n'est pas pour avoir eu recours à la tradition, mais bien pour s'être appuyé sur certaines traditions occultes différentes de celles que toutes les églises admettaient; 3. que saint Irénée a défendu l'existence d'une tradition *distincte* de l'Ecriture sainte, puisqu'il renvoyait les hérétiques et à l'Ecriture et à la tradition, et que même il leur a reconnu la même autorité à l'une et à l'autre, puisqu'il les réfute par l'un et l'autre chef, et qu'il leur prouve que leurs nouvelles doctrines sont opposées et à l'Ecriture et à la tradition de l'Eglise. La manière dont ce saint Père les combat le montre plus clairement encore, car, après avoir longuement traité de la tradition apostolique, c. 3 et suiv., revenant à l'Ecriture par laquelle il avait débuté, il commence ainsi qu'il suit le c. 5 : « Donc, puisque telle est dans l'Eglise » la tradition qui vient des apôtres, et que nous la possédons, » revenons à la démonstration de l'Ecriture, de ceux qui écri- » virent l'Evangile des apôtres (n. 1). » Nous voyons par là que ceux qui abusent ainsi des écrits des Pères, pour combattre l'existence et l'autorité des traditions, manquent essentiellement de la candeur spirituelle si nécessaire pour rechercher la vérité. Les choses étant ainsi, nous n'insisterons pas sur la réfutation des conséquences de notre adversaire; car le fondement une fois détruit, elles croulent d'elles-mêmes (1).

Rép. 2. *D.* Si ces hommes, *plus saints et meilleurs*, étaient venus à la suite des hérétiques, ou s'ils avaient marché à la suite des hérétiques pour établir les traditions, c'eut été une chose vraiment déplorable, *C.* s'ils ont suivi le *bon père* et ses prédécesseurs, *N.* La réponse découle de ce qui a été dit jusque-là. Il diffame réellement en effet Irénée, lorsqu'il affirme comme une chose certaine que ce dernier prétend que les seules Ecritures du Nouveau-Testament suffisent pour tout, puisque cela est ouvertement contraire, car il ne l'affirme nulle part, et qu'il enseigne même ouvertement le contraire (2). Et si le

(1) Voyez les belles choses que Massuetus a écrites sur ce point dans sa 3e dissert. sur la Doctrine de saint Irénée, art. 3, p. 113 et suiv., où il développe longuement cet argument, et où il met à nu la mauvaise foi de Gallasius, qui pressait trop les paroles de Irénée, et qui leur imputait ses propres rêves. Voy. en outre les Walemburgiens, Controv., tome I, Traité de la tradition, pag. 811 et suiv., où ils avaient déjà réfuté tout ce que nous oppose encore Shuttleworth.

(2) Voy. Massuetus, diss. cit., art. 2, n. 11-13, où il réfute Grabe, qui altère, lui aussi, le sens de saint Irénée.

saint docteur donne plusieurs raisons de convenance, ou des raisons dites mystiques pour établir que la divine Providence a pourvu à ce qu'il n'y eût que quatre évangiles, il ne les fait valoir que pour battre les gnostiques, qui tantôt diminuaient, tantôt amplifiaient ce nombre (1). Au reste, que Irénée eût appris de la tradition qu'il n'y avait eu d'écrit que quatre évangiles seulement, c'est ce qui découle surabondamment des paroles mêmes qu'allégue notre adversaire, et où il indique l'ordre et les circonstances dans lesquelles les évangélistes ont écrit.

Rép. 3. *N.* Car, et Polycarpe, et Ignace, et Justin, en appellent à la tradition distincte de l'Ecriture, toutes les fois qu'ils engagent les fidèles à demeurer fermement attachés à la doctrine qui était en vigueur dans l'Eglise. Certes, Polycarpe écrivait entre autres choses : « En conséquence, la vanité et » les fausses doctrines de la plupart (des hérétiques) mises de » côté, revenons-en *à ce qui nous a été transmis dès le prin-* » *cipe* (2). » Quant à saint Ignace, outre qu'on ne trouve nulle part dans ses écrits ce que notre adversaire lui attribue concernant le retour *à ce qui est écrit* (3), il inculque continuellement, au contraire, qu'il faut s'attacher à la doctrine qui était en vigueur dans l'Eglise, pour que les fidèles se préservassent des nouveautés des hérétiques : « Appliquez-vous » donc, dit-il, à vous confirmer dans les dogmes du Seigneur » et des apôtres... avec votre très-digne évêque et votre digne » clergé (4); » et encore : « Gardez-vous de tels hommes » (des hérétiques). Ce qui aura lieu, si vous ne vous laissez » pas enfler par l'orgueil, et si vous demeurez fortement atta- » chés à Jésus-Christ et à son évêque, et aux *préceptes des* » *apôtres* (5), » et ailleurs (6). Or, ce qui nous surprend, c'est qu'on nous objecte Justin comme rejetant la tradition, quand on lui fait un crime de sa trop grande facilité à l'admettre, tandis qu'il s'en sert pour combattre le règne de mille ans de Jésus-Christ, comme nous le verrons un peu plus loin.

(1) Voy. Massuetus, diss. cit., art. 1, n. 6, p. 109.

(2) Ch. 7, dans Cotelier, p. 187.

(3) Ceci met à nu la fraude de l'adversaire que nous combattons.

(4) Lett. aux Magnes., c. 13. Ibid., p. 21.

(5) Lett. aux Trall., c. 7. Ibid., p. 24.

(6) Comme dans la lettre aux Philadelph., chap. 8 et 9, avec les notes de Vossius. Ibid.

Certes, le saint martyr, après avoir rapporté dans son apologétique 1 le rite du baptême, ajoute aussitôt : « C'est *des* » *apôtres que nous tenons* cette manière de l'administrer (1), » sans pousser plus loin nos citations (2). Il est absurde de prétendre qu'il est fait mention de la tradition dans les actes des martyrs des saints Ignace et Polycarpe, puisqu'il n'y est pas question de la doctrine, mais bien des actions des martyrs. Mais on y trouve aussi des traces indubitables montrant que la tradition est admise dans l'Eglise catholique (3), et concernant la sainte Trinité et concernant le culte des saints et de leurs reliques (4), que les protestants repoussent à coup sûr en tant qu'ennemis des traditions.

Et si Clément de Rome n'en appelle pas expressément à la tradition, c'est que son but, non plus que ce à quoi il visait, ne l'exigeait pas (5); il le recommande expressément de *fait*, néanmoins, car il provoque sans relâche les Corinthiens à interroger les livres deutérocanoniques comme les oracles de l'Esprit-Saint, ainsi que nous l'avons vu en son lieu; mais d'où connaît-il la divinité de ces livres, si ce n'est par la tradition?

Rép. 4. *N.* Cette conclusion de notre adversaire, comme s'appuyant sur un principe faux et une supposition fausse aussi, ainsi que le démontrent les documents que nous avons cités. Donc la tradition divine, théorique et pratique, distincte de l'Ecriture, a été en vigueur depuis les temps apostoliques jusqu'à l'an 150 après Jésus-Christ, et par la suite, durant les troisième et quatrième siècles, et elle a absolument la même valeur que l'Ecriture.

Inst. Or, les Pères et les docteurs de l'une et l'autre église d'Orient et d'Occident sont unanimes à rejeter les traditions distinctes de l'Ecriture. 1. La doctrine de l'Eglise était en effet

(1) N. 61.

(2) Voy. la savante préface de Maran, part. II, c. 13, § 4, n. 1 suiv., p. 61.

(3) Voy. Actes de saint Ignace, dans Ruinart, n. 5 et 6, édit. Vérone, 1731, p. 18 suiv., où il est question de la vénération des reliques du saint martyr.

(4) Voy. ibid., Actes de saint Polycarpe, n. 14, p. 36 suiv., où se lit clairement la doxologie de la très-sainte Trinité pour la confusion des sociniens, et n. 17 et suiv., où il est aussi question du culte des saints.

(5) Il se proposait en effet d'apaiser les dissensions des Corinthiens, comme aussi de leur inspirer la soumission qu'ils devaient avoir pour leurs pasteurs, de même que la charité mutuelle qu'ils devaient pratiquer les uns envers les autres.

que l'Ecriture contient tous les articles de foi. Origène écrit : « Sur ces deux Testaments je pense que l'on peut entendre les » deux Testaments des livres desquels on peut tirer, et dans » lesquels on peut rechercher toute parole ayant trait à Dieu » (car c'est là le sacrifice), comme aussi y puiser toute la » science des choses. Et *s'il est encore quelque chose* qu'on ne » trouve pas dans la sainte Ecriture, je ne vois pas de troi- » sième Ecriture à laquelle on puisse recourir pour autoriser » la science..... mais il nous faut livrer au feu ce qui reste, » c'est-à-dire le réserver à Dieu (1). » Athanase écrit : « Les » saintes Ecritures suffisent par elles-mêmes pour faire con- » naître la vérité (*Cont. les Gent.*, t. I, œuv. part. I). » Théophile d'Alexandrie : « Ne sachant (Origène) que l'instinct » de l'esprit démoniaque est de suivre les sophismes de l'esprit » humain, et d'imaginer quelque chose de *divin* en dehors de » l'autorité des Ecritures (2). » Cyrille d'Alexandrie : « Qui » est-ce qui nous fera admettre et tenir pour vrai ce que » l'Ecriture ne nous atteste pas (3)? » Telle était aussi la foi des églises d'Orient. Saint Basile dit en effet : « Croyez ce qui » est écrit; pour ce qui n'est pas écrit, ne vous donnez pas la » peine de le chercher (4); » et ailleurs : « C'est une déchéance » manifeste de la foi et un crime d'orgueil; si quelqu'un » rejette quelque chose de ce qui est écrit, ou introduit » quelque chose de ce qui n'est pas prescrit par l'Ecriture » (*de la Foi*, c. 1, t. II, p. 224). » Quant à saint Grégoire de Nysse : « Comme cela ne s'appuie sur aucun texte de l'Ecri- » ture, nous l'improuvons comme faux (5). » Cyrille de Jéru- salem : « Concernant les saints et divins mystères de la foi, » il ne faut absolument rien enseigner en dehors de l'Ecriture » (*Cat. IV*, § 56, éd. Hilles). » Chrysostôme dit enfin des Ecritures : « Comme une porte sûre, elles empêchent les héré- » tiques d'entrer, et nous mettent en sûreté sans que nous » puissions errer..... Celui, en effet, qui ne se sert pas de » l'Ecriture, et qui s'introduit par ailleurs, c'est-à-dire qui

(1) Hom. 5, sur le Lévit., t. II, p. 212, éd. Bénéd.

(2) Lett. Pasch. II, Biblioth. des Pères, 1618, t. IV, p. 716.

(3) Glaphyr. sur la Genèse, liv. II, p. 29, t. I, œuv., 1638.

(4) Hom. contre calomn. de la très-sainte Trinité, œuv. t. II. p. 611, édit. Bénéd.

(5) Liv. Connaiss. de Dieu, dans Euthymius, dans la Panoplie, part. I, tit. 8, n. 4.

» s'ouvre une porte autre que la porte ordinaire, celui-là est » un voleur (*Hom.* 59 *et* 58, *sur saint Jean,* t. VIII, p. 346, » éd. Bénéd.). » 3. Telle était aussi la doctrine des églises d'Occident, car sans parler de saint Irénée (1), Tertullien dit : « J'adore la plénitude de l'Ecriture, qui me fait connaître et » le Créateur et ses œuvres. Je trouve de plus dans l'Evangile » et le ministre et la parole arbitre de celui qui gouverne. » Mais tout a été fait d'une matière quelconque antérieure; » je ne l'ai encore lu nulle part. Que l'officine d'Hermogène » enseigne que cela est écrit. Et si ce n'est pas écrit, qu'il » tremble devant le malheur réservé à ceux qui l'ajoutent ou » le retranchent (*Cont. Hermogène,* c. 22); » et ailleurs : « Je n'admets pas ce que vous m'opposez de votre propre fonds » en dehors de l'Ecriture (*de la Chair du Christ,* c. 7); » Ambroise : « Je lis parce qu'il est premier, je lis parce qu'il » n'est pas second. Que ceux qui disent qu'il y en a un second » l'enseignent par la lecture (*de l'Instit. Vierg.,* ch. 2, t. II, » p. 265). » Jérôme : « Pour ne pas nier ce qui est écrit, » comme nous rejetons ce qui n'est pas écrit. Nous croyons » que Dieu est né d'une vierge, parce que nous le lisons. » Nous ne croyons pas que Marie est épouse après avoir été » mère, parce que nous ne le lisons pas (2); » Augustin : « Tout ce que vous y aurez appris retenez-le soigneusement, » rejetez au contraire tout ce qui n'en vient pas (*Serm. du* » *past.,* c. 11, p. 238). » Il serait superflu de citer Clément d'Alexandrie, Hippolyte, Cyprien, Optat, Hilaire, Vincent de Lérins, Athanase, Prosper, Théodoret, Damascène, Théophylacte, etc., que nos écrivains ont énumérés (3). 4. Telle était la doctrine non-seulement de l'Eglise primitive, mais encore des plus éminents théologiens du moyen-âge; le savant Gerson écrit ce qui suit : « Il faut voir dans l'examen des doctrines, » d'abord et surtout, si la doctrine est conforme à l'Ecriture » sainte..... parce que l'Ecriture nous a été donnée *comme* » *une règle suffisante et infaillible,* pour le gouvernement » du corps ecclésiastique tout entier et de ses membres,

(1) Car nous avons omis les difficultés que Palmer a de commun avec Shuttleworth, et que nous résoudrons et réfuterons sous peu.

(2) Contre Helvid., œuv. t. IV, part. II, p. 141, éd. Bénéd.

(3) Savoir, Usserius, Réponse à un jésuite, c. 2; Beveridge, des 39 Articles; Tillotson, sur les Règles de foi; Newman, du Romanisme, leçon 8; Cary, Témoignage des Pères sur les 39 articles, art. 6.

» jusqu'à la consommation des siècles. C'est donc une règle » et un modèle tel, que toute doctrine qui ne lui est pas con- » forme doit être rejetée comme hérétique, ou suspecte, ou » comme complètement en dehors de la religion (*Exam. de » la doct.*, part. II, cons. 1). » Grégoire de Rimini : « Il est » constant que chaque chose est telle qu'elle est formellement » exprimée dans l'Ecriture, ou qu'elle est déduite de ce qui » y est contenu, autrement elle ne suffirait point à notre salut » et à la défense de notre foi, ce qui est contre Augustin » (*Sent.*, dist. 1, q. 1, art. 11). » Scot : « Il est évident que » l'Ecriture contient suffisamment la doctrine nécessaire au » voyageur (proleg. 1, *Sent.*, c. 2, œuv. t. V, p. I). » C'est aussi ce qu'enseignent Rupert du Latium, Occam, Pierre Allacci, Valdo, Odo, Lyra, etc. (1). Donc :

Rép. N. Ant., ou *je subdist. la min.;* pour les preuves alléguées, *D.* Les Pères cités rejetèrent 1. ou les traditions imaginées par les hérétiques et contraires à la foi catholique, 2. ou même firent parfois un argument *ad hominem;* 3. ou ils les rejetèrent dans quelques controverses particulières où ils n'en avaient pas besoin, *C.* absolument et dans le sens que nous avons dit, *N.* Pourvu que l'on ne perde pas ces trois règles de vue, il ne sera pas difficile d'expliquer les expressions des Pères que l'on nous objecte comme contraires à la tradition. Et pour mieux s'en convaincre, il suffit de les appliquer en particulier à chacun des passages que l'on nous oppose.

Et 1. Origène traite, dans le passage que l'on nous objecte, des choses que Dieu n'a point révélées et dont il s'est réservé le secret, et que, par suite, nous ne devons pas rechercher *une troisième Ecriture* pour satisfaire notre curiosité sur les choses que Dieu ne nous a pas voulu faire connaître (2). Qu'est-ce que cela a de commun avec les traditions qu'il fait valoir partout lui-même contre les hérétiques (3)?

(1) Tel Palmer cit. Traité de l'Eglise, p. III, c. 4, vol. II, aux témoignages duquel nous en ajouterons quelques autres.

(2) Origène, après les paroles citées, poursuit en ces termes : « Car Dieu » n'a pas voulu que nous sussions tout dès la vie présente, surtout lorsque » l'Apôtre dit : *Parce que nous savons en partie,* etc. »

(3) Nous citerons comme exemple ce qu'il écrit dans le liv. des Principes, préf., n. 2 : « *Que la prédication ecclésiastique se conserve par l'ordre de suc-* » *cession* transmis par les apôtres, et qui a subsisté jusqu'à ce jour dans les » églises, » éd. Bénéd., t. 1, p. 47.

2. Athanase écrit que les Ecritures suffisent pour faire connaître la vérité dont il s'agit, savoir, pour établir la fausseté et la stupidité de l'idolâtrie; en quoi, assurément, la tradition est inutile (1). Donc, ce Père ne fait rien à la chose en question (2).

3. Théophile s'élève contre Origène, parce que, d'après lui-même, il a fondé en dehors, et même, qui plus est, contre l'autorité de l'Ecriture, son système sur la cessation future du règne du Christ (3). Donc, celui-ci n'a rien de contraire à la tradition.

4. Clément d'Alexandrie parle du commerce fabuleux des anges avec les femmes, dont ne parle certainement pas l'Ecriture; et pour réfuter cette invention, il n'est pas besoin de la tradition (4).

5. Basile écrit qu'il faut croire à ce qui est écrit, savoir, que « Dieu *était* le Verbe, » et qui condamne ce que les calomniateurs opposaient *de leur propre fonds;* et qui n'est point écrit : *il n'était pas* et il n'est pas *Dieu;* ce à quoi les Ecritures étaient directement opposées (5). Nous demanderons encore qu'est-ce que cela a de commun avec la tradition? Dans l'autre passage, Basile blâme la manière d'agir des hérétiques,

(1) Athanase lui-même ajoute dans le passage même qu'on nous objecte : « Il existe aussi plusieurs livres écrits sur ce sujet par nos bienheureux maîtres, » et celui qui les lira comprendra en quelque façon l'explication des Ecri- » tures, etc. »

(2) Ce qui fait que l'on applique la seconde règle que nous avons donnée. Au reste, saint Athanase rapporte dans la vie de saint Antoine et approuve l'avertissement du saint abbé : « C'est pourquoi ne vous laissez pas souiller » par ceux-ci (les hérétiques), *et gardez la tradition des Pères;* » édit. cit., t. I, part. II, p. 862, n. 89. Nous avons vu un peu plus haut que saint Athanase rapporte que les ariens furent condamnés au concile de Nicée par la tradition.

(3) Voici les paroles de Théophile qui précèdent immédiatement : « En » vérité, je ne sais pas pourquoi, et en vertu de quelle témérité, Origène » imagine de telles choses, et suit non pas l'autorité des Ecritures, *mais bien* » *son erreur,* et a osé mettre en avant des choses si funestes pour tous, etc. » Ensuite il blâme Origène d'avoir cherché à confirmer les dogmes des stoïciens *de l'autorité des Ecritures.*

(4) Car voici ce qu'écrit saint Cyrille : « Mais il en est quelques-uns qui » s'amusent et qui enveloppent la question de *leurs vaines inventions,* les » palliant, ainsi qu'ils se l'imaginent, de *raisons* vraisemblables (et non par » la *tradition*), ce qui est impossible. Car, disent-ils, les démons sont devenus » mauvais, et ils ont semé le mal, etc. »

(5) Ajoutez que les éditeurs bénédictins ont rejeté cette homélie dans l'appendice ou parmi les œuvres que l'on attribue *faussement* à saint Basile. Et certes, Palmer ne pouvait pas l'ignorer; il nous l'oppose pourtant comme une œuvre authentique de ce saint Père.

qui retranchaient ou ajoutaient aux Ecritures, au gré de leurs caprices, pour établir leurs fausses opinions, comme les hérétiques actuels sont dans l'usage de le faire (1).

6. Grégoire de Nysse improuve ceux qui pensaient que Dieu adressa aux anges ces paroles de la Genèse, c. 9 : « Venez, descendons et confondons leur langage; » ce que Grégoire de Nysse rejette justement, puisque l'Ecriture ne le dit pas (2).

7. Cyrille de Jérusalem tient ce langage par opposition, comme il l'ajoute au même endroit, *aux discussions imaginaires,* et non pas contre la tradition, qu'il défend énergiquement (3).

8. Jean Chrysostôme parle de ceux ou qui rejetaient ou qui abusaient de l'Ecriture, comme les antechrists et les hérétiques (4). Les Ecritures, en nous soumettant à l'enseignement de l'Eglise, ne nous permettent pas d'errer.

9. Tertullien adore *la plénitude de l'Ecriture* dans la question contre Hermogène, relativement à la création des choses de rien. Et dans l'autre passage, il rejette ce que Marcion ajoutait de *son propre* fonds. Au reste, il n'est peut-être personne qui ait défendu aussi chaleureusement les traditions contre les hérétiques que Tertullien (voy. P. La Cerda, sur les passages objectés de Tertullien).

(1) Bien plus, saint Basile avoue qu'il ne s'est proposé ici que d'exposer, avec les seules paroles de l'Ecriture, la foi dont il parle ; n. 5, il inculque qu'en matière de foi il ne faut pas s'écarter *de la tradition et de ce que les saints ont réglé.*

(2) Car on lit ce qui suit, pass. cit. : « Que si vous répondez qu'il a parlé » aux anges, ses ministres, ou vous direz qu'il s'est adressé à tous, ce qui est » absurde, ou qu'il ne s'est adressé qu'à un petit nombre, et il n'en est question » nulle part dans l'Ecriture, etc. » Or, cet ouvrage d'Euthymius se trouve aussi dans la Biblioth. des Pères, éd. Lyon, 1677, t. XIX, p. 49.

(3) Il suffit de lire le contexte pour saisir la pensée de saint Cyrille. Au reste, comme l'hérétique calviniste Rivet avait déjà objecté ces mêmes paroles de saint Cyrille, que Palmer objecte à son tour pour établir que *l'Ecriture suffit;* voy. la 3e dissert. de Touttée sur la Doctrine de saint Cyrille ; il y expose longuement et savamment tout ce qu'il faut pour réfuter Rivet (c. 13, n. 101 suiv.), *qu'il faut ajouter la tradition et l'autorité de l'Eglise à l'Ecriture.* C'est peut-être pour cela que Palmer ne cite pas l'édition bénédictine.

(4) Un peu plus haut, dans le même numéro, saint Jean Chrysostôme indique quels sont ceux qui ne se servent pas des Ecritures, ou qui n'entrent pas par la porte, mais sont des brigands et des voleurs, écrivant : « Or, il indique » ici (le Christ) ceux qui furent et qui seront l'Antechrist, les faux christs, » Judas et Theudas, et autres semblables. » Nous avons dit précédemment ce que saint Jean Chrysostôme pensait des traditions.

10. Ambroise lit, dans les Ecritures, que le Christ est l'abîme des richesses de la science et de la sagesse de Dieu; mais il n'y lit pas la seconde chose, savoir, qu'il faut soupirer après la richesse de ce siècle au détriment de son propre salut (1). Et notre adversaire entend *cette seconde chose* de la tradition. Que le lecteur juge de sa bonne foi!

11. Jérôme rejette à juste titre le blasphème d'Helvidius concernant les noces de Marie après sa maternité, puisque cet impudent n'appuie son assertion ni de l'autorité de l'Ecriture ni de celle de la tradition, et que ce n'est là qu'une pure invention de son imagination.

12. Augustin veut que l'on rejette tout ce qui est en dehors de l'Ecriture, c'est-à-dire tout ce qui est contraire à l'Ecriture, et ne provient pas *des sources* d'où, comme il le dit lui-même, *découlèrent les ruisseaux de la prédication évangélique, lorsque le son de leur voix se fit entendre dans l'univers entier* (2).

Certes, il est inutile après cela de citer les autres comme opposés aux traditions dogmatiques; car en appliquant à leurs expressions les règles que nous avons posées plus haut, on les expliquera de la même manière, comme les catholiques l'ont déjà fait depuis longtemps pour ceux qui combattent les traditions, et que notre adversaire cite avec éloge (3).

(1) En effet, saint Ambroise, n. 70, après avoir cité les paroles suivantes de l'Ecclés., IV : « Dont l'œil n'est point rassasié par les richesses, » il les appliqua au Christ, en qui est l'abîme des richesses, de la sagesse et de la science de Dieu, etc., et il affirme qu'il faut s'attacher au Christ, et non aux richesses du siècle.

(2) Le saint docteur oppose en outre les bons pasteurs, c'est-à-dire ceux qui non-seulement enseignent bien, mais qui mettent encore en pratique ce qu'ils enseignent, aux mauvais pasteurs qui disent et ne pratiquent pas, ou qui agissent mal; et il exhorte en conséquence les brebis à ne pas se laisser tromper par ces mauvais pasteurs, en imitant leurs œuvres, mais bien de s'en tenir à leurs enseignements, et même, qui plus est, à la doctrine de l'Ecriture, où ils ne trouveront rien de pernicieux, d'étranger, mais bien de gras pâturages. C'est pourquoi, dans les paroles citées, il n'oppose point l'Ecriture à la tradition, mais bien l'Ecriture aux mauvaises œuvres du pasteur. Nouvelle preuve de la bonne foi de notre adversaire!

(3) Voy. en conséquence, contre ceux qu'énumère Palmer, si on en excepte Newman, qui ne dit rien de nouveau sur ce point, les Walemburgiens, traité cité, des Témoignages ou des traditions, où ils exposent avec soin chacun des textes des Pères objectés par les hérétiques; de même que Touttée, édition des œuvres de saint Cyrille; Maran, préface des œuvres de saint Justin; Gretzer, soit dans le traité sur cette question : *Par où savez-vous que c'est là le sens vrai et légitime de l'Ecriture?* c. 5, soit dans l'Examen de la troisième disser-

Rép. 4. *N.* La seule chose, en effet, que veut Gerson dans le passage objecté, c'est qu'il faut soumettre les doctrines ou les révélations privées à l'Ecriture, afin que, par suite de leur accord ou de leur désaccord avec cette même Ecriture, on les tienne pour vraies, ou qu'on les rejette comme suspectes, fausses ou erronées, puisque l'Ecriture est la règle suffisante et infaillible, en tant qu'elle contient ou médiatement ou immédiatement toutes les vérités. Ce qui prouve que telle est bien là sa pensée, c'est l'ensemble même du discours, comme aussi les expressions formelles par lesquelles il recommande la tradition divine et dogmatique distincte des Ecritures (1).

Or, Grégoire de Rimini prétend que l'Ecriture contient formellement ou expressément les vérités nécessaires au salut, ou qu'elles en découlent médiatement en tant qu'il rejette les raisonnements humains qui ne s'appuient pas sur la révélation, mais bien sur les principes de la seule raison, et il affirme que ces vérités que l'on déduit à l'aide de la seule raison ne sont prouvées que philosophiquement et non théologiquement, et qu'elles n'ont trait qu'à la philosophie et non à la théologie (1).

tation papistique de la suffisance de l'Ecriture sainte, soit enfin dans l'opusc. le Trophée papistique repose sur cinquante axiômes dont la plupart sont des mensonges auxquels, après les paroles de saint Augustin, on a ajouté d'autres mensonges, pour que le principe réponde à la fin. Œuvr. édit. cit., t. VIII. Or, Palmer pourra voir, dans ces auteurs, qu'ils ont résolu tout ce que les siens ont pu faire valoir contre la tradition.

(1) Certes, dans la Déclaration des vérités, qui se trouve dans l'éd. de Dupin, immédiatement après le Traité de l'examen des doctrines, au second degré, p. 22, Gerson écrit ce qui suit : « Le second degré est celui des vérités déter» minées par l'Eglise, *qui nous sont parvenues d'une relation indubitable des* » *apôtres par une succession continue.* Et cette autorité de l'Eglise est telle, » que saint Augustin disait : *Je ne croirais pas à l'Evangile,* etc. Quoique l'on » puisse dire réciproquement : Je ne croirais pas à l'Eglise, si l'Ecriture ne me » portait à le faire. Et par suite, ces deux autorités se confirment mutuelle» ment. » Voy. en outre dans les Propositions sur le sens littéral des saintes Ecritures, ibid., p. 2, où il dit : « Que l'évangile de Marc est plus l'évangile » du Christ que l'évangile de saint Thomas et de Nicodème, ainsi que nous » le croyons par la *tradition de l'Eglise.* » Il inculque çà et là les mêmes choses.

(2) Tel est le but de tout le second article, qu'il résout ainsi : « Je réponds » que la discussion théologique proprement dite est celle qui s'appuie sur » des expressions ou des propositions contenues dans l'Ecriture, ou sur celles » qui en sont déduites, ou au moins sur d'autres déduites de celles-ci. » C'est pourquoi, comme on le voit, Grégoire de Rimini ne contre-distingue pas l'Ecriture de la tradition, mais seulement de la raison humaine; autrement, ainsi qu'il l'enseigne, ibid., la théologie ne serait pas une science divine, mais

Scot affirme aussi ce que nous disons, nous; c'est que les Ecritures contiennent, médiatement ou immédiatement, toutes les vérités nécessaires à l'homme voyageur pour faire son salut, parce que ces vérités que les Ecritures ne contiennent pas expressément, la tradition, à laquelle les Ecritures nous renvoient, les contient. Scot dit aussi ailleurs qu'il est plusieurs vérités de foi qui ne nous sont parvenues que par la tradition seule (1).

C'est aussi dans ce sens que se sont exprimés Rupert du Latium, Occam, de Camerium, de Valdo, Lyra et plusieurs autres dont notre adversaire ne cite pas les témoignages pris à part, et que par conséquent nous nous dispenserons d'examiner, car l'analogie nous conduit à tirer la même conclusion.

On voit ici un spécimen du soin que les adversaires de l'Eglise catholique mettent à rechercher quelques paroles des Pères, séparées violemment du contexte, pour pouvoir s'appuyer fièrement dessus et faire illusion aux autres, lorsqu'ils font tous leurs efforts pour leur persuader que ces mêmes Pères n'ont pas admis les traditions divines; pendant qu'ils les défendent partout ouvertement dans leurs écrits contre les hérétiques, qu'ils renvoient continuellement aussi à la doctrine admise de l'Eglise universelle, et qui, comme nous le dirons plus bas, s'identifie avec la tradition. Nous ferons observer en outre que les Pères, d'où sont tirés les passages que l'on nous objecte, *sont ceux-là même* dont Shuttleworth

bien une science humaine. Et certes, il n'est peut-être pas un seul des scholastiques anciens qui presse plus l'autorité de saint Augustin que Grégoire.

(1) En effet, liv. I, dist. 11, q. 1, éd. d'Anv., 1620, t. I, p. 210, il écrit ce qui suit, et si Palmer l'eût vu, il se fût bien gardé de nous objecter Scot : « Je dis » qu'il n'est pas enseigné dans l'Evangile que Jésus-Christ est descendu aux » enfers, et qu'il faut pourtant le croire comme un article de foi, parce que » le symbole des apôtres l'enseigne; de même il est plusieurs autres choses » concernant les sacrements de l'Eglise qui ne sont point contenues dans l'Evan- » gile, *et pourtant l'Eglise tient pour certain qu'elles ont été enseignées par » les apôtres*, et on serait exposé à se tromper sur les choses qui non-seulement » nous viennent par écrit des apôtres, mais encore sur celles qu'il faut tenir » en vertu de l'usage de l'Eglise universelle... Donc l'Esprit-Saint leur a en- » seigné une foule de choses qui ne sont pas dans l'Evangile, *et de ces choses » nombreuses, il en est qui nous ont été transmises par écrit, d'autres par » l'usage.* » Le système entier de Palmer tombe devant ces quelques mots. Oh! que cet écrivain aurait mieux fait de consacrer son esprit et ses connaissances à favoriser l'union de l'église qu'il appelle *anglo-catholique*, avec la seule et véritable Eglise catholique, savoir, l'Eglise romaine. Ses travaux auraient eu un résultat plus heureux, pendant qu'au contraire il a, comme tous les autres hérétiques, perdu son temps et ses veilles à combattre cette même Eglise.

avoue *qu'au moins en pratique* ils *ont admis la tradition*, comme si pour eux la pratique eût différé de la foi.

Objections tirées de la nature et des inconvénients de la tradition.

I. *Obj.* En admettant même que tout ce que les apôtres ont enseigné n'a pas été consigné dans leurs écrits, il s'ensuit seulement que la révélation de la volonté divine ne nous est point parvenue, car il est vraiment insensé de se persuader que cette révélation nous est parvenue intacte par la tradition orale, au milieu de tant d'hérésies qui ont surgi pendant le cours de dix-huit siècles. Certes, qui pourrait se persuader que les traditions de l'Eglise se sont conservées pures pendant le moyen-âge, surtout au temps d'Innocent III et d'Alexandre IV (1)? Au milieu de la corruption et de l'ignorance affreuse dans laquelle était alors plongée l'Europe entière, où se conservait donc le véritable christianisme? C'était *assurément dans les Ecritures, et les Ecritures seules* (2). Il ne nous reste donc plus qu'à avouer l'une ou l'autre de ces choses : ou que la révélation, dès le principe, a été consignée dans l'Ecriture et la tradition, et que cette tradition ayant péri au moyen-âge, la révélation ne s'est conservée que dans l'Ecriture seule, ou que le Nouveau-Testament *est la manifestation entière, pleine et suffisante de la volonté de Dieu, et le sommaire de la foi.* Or, cette dernière conclusion paraît bien plus vraisemblable, car, pour que l'on pût égaler *les simples communications orales* à la parole de Dieu écrite, il faudrait les établir sur des preuves exté-

(1) Tel Shuttleworth, ouv. cit., p. 34 suiv. Il avait dit préalablement, ainsi que nous l'avons vu pour Palmer, que si l'Ecriture ne contenait pas tout ce qui est nécessaire au salut, elle serait *incomplète*, et aurait besoin d'un *supplément*, comme l'évangile de saint Matthieu était *incomplet*, parce qu'il n'avait pas écrit tout ce qu'écrivirent ensuite Luc et Marc, ou comme leurs évangiles furent incomplets, parce qu'ils n'y avaient pas consigné tout ce que Jean consigna ensuite dans le sien, ainsi de suite. Puis il a recours, lui aussi, aux lieux communs, tel que l'abus des indulgences, la crédulité de l'Europe entière au moyen-âge, etc.

(2) Ibid., p. 36. Il conclut de là qu'il faut attribuer la vivification du christianisme à la *réforme*, à l'adhésion des protestants, à ce qu'ils ont trouvé d'écrit et au progrès moderne de la science théologique. Infortuné mortel! Qu'il interroge Dammun, Semler, Teller, Eichhorn, Baver, Woltmann, Paulusius, Strauss, et une foule presque innombrable de partisans de la réforme, et il verra ce qu'on a enfin fait de l'Ecriture et de la révélation dans la réforme. Mais nous traiterons *ex professo* cette question dans la IIIe part., où nous examinerons ce que l'on dit ici du progrès moderne de la science théologique.

rieures plus puissantes qu'on ne peut le faire, ce qui pourtant est incroyable, si l'on examine la nature des traditions doctrinales, qui, en passant de bouche en bouche, sont sujettes aux modifications qu'emportent nécessairement les idées et les locutions des hommes. Qui donc pourrait leur donner le nom de révélation (1)? Tout ce que l'on fait valoir en faveur des traditions peut être mis en question. Cette persuasion vient uniquement de vaines frayeurs enfantées par le désir d'obtenir la faveur divine, et dont l'antiquité a ensuite consacré les intentions. Au reste, les traditions ne sont *que des aberrations pratiques* de la pureté et de l'intégrité des doctrines chrétiennes, qui, s'accroissant avec le temps, ont constitué *le papisme dans une forme plus mauvaise et plus obscure* (2). Donc :

Rép. Je nie qu'il en découle ce que prétend notre adversaire. Car étant posé que Jésus-Christ eût décrété de transmettre sa révélation aux hommes, en partie par écrit et en partie de vive voix, dès lors c'était à lui de conserver pure soit la partie qu'il a voulu que l'on consignât par écrit, soit celle qu'il a voulu que l'on propageât de vive voix. L'une de ces choses n'est pas plus difficile pour Dieu que l'autre. Certes, notre adversaire avoue que ce n'est que par suite d'un prodige de Dieu que les saintes Ecritures se sont conservées dans toute leur pureté; pourquoi donc Dieu n'aurait-il pas pu faire aussi qué les traditions se conservassent dans toute leur pureté (3)?

(1) Shuttleworth, ouvrage cité, p. 37. Et il se plaint ici amèrement d'avoir entendu cette assertion dans le sein même de son église (*anglo-catholique*)!

(2) Ibid., p. 39, 40.

(3) Pag. 39. Mais il est bon de réfuter Shuttleworth par les paroles mêmes d'un auteur qui n'est pas suspect, de son collègue Palmer, qui, dans son Traité cit. de l'Eglise, vol. II, part. III, c. 1, p. 20 et suiv., après s'être proposé l'argument de l'*insuffisance de la tradition*, écrit : « On objecta autrefois » que la tradition non écrite est sujette à être altérée, et qu'il est peu pro- » bable que Dieu ait voulu confier sa révélation à un mode de transmission » si incertain. » Il répond : « Certes, si la tradition chrétienne *n'était pas » du tout écrite*, c'est-à-dire, s'il n'existait pas de livres non inspirés qui » attestent suffisamment la foi chrétienne universelle depuis les temps aposto- » liques, il serait difficile de ne pas admettre que la tradition seule est une » preuve incertaine de la doctrine chrétienne. Mais la nature de la tradition » ne semble rien présenter d'impossible à ce qu'il y ait quelques vérités ré- » vélées qui aient pu être transmises par elle, avec la grâce de Dieu. Certes, » si nous insistons sur l'incertitude de la tradition *en général*, ceci peut en- » traîner des conséquences fort graves, *parce que l'authenticité et l'intégrité » des livres de l'Ecriture sainte* (il finit enfin par l'avouer) *s'appuient à un » haut degré sur le témoignage de la tradition primitive*. C'est ce qu'affirment » Hooker, Witaker, Lardner, Paley, etc., etc.; » et p. 48 : « Si on rejette sur

Mais comme cette difficulté résulte uniquement d'une interprétation inexacte de la tradition, dès qu'on l'aura fait disparaître, la difficulté disparaîtra. Or, notre adversaire se figure que par ce nom *tradition* nous entendons, si je puis ainsi dire, certaines formules de paroles qui furent d'abord confiées à un individu, qui les transmit lui-même à un ou plusieurs autres, et ainsi de suite. Mais en ceci il se trompe grandement; car, par le nom de tradition divine dogmatique, les catholiques désignent l'ensemble des vérités ou de la doctrine que les apôtres enseignèrent de vive voix au nom du Christ, et que les auteurs agiographiques ne consignèrent point dans leurs écrits, et qui s'est pourtant conservée par l'enseignement oral de l'Eglise, à laquelle elle fut confiée. En conséquence, ce n'est pas à des individus pris à part, mais bien aux pasteurs de l'Eglise, institués par les apôtres, que cette doctrine fut confiée, ou au corps de l'Eglise entière, qui, comme nous l'avons démontré en son lieu, a reçu de Jésus-Christ le don ou la prérogative de l'infaillibilité et de l'indéfectibilité. Et l'Eglise, comme nous le démontrerons un peu plus loin, l'a conservée et l'a transmise jusqu'à nous de plusieurs manières, et, par suite, la conservera et la transmettra jusqu'à la consommation des siècles, comme elle l'a fait pour les livres canoniques. Et la seule différence qu'il y a entre l'Ecriture et la tradition, c'est que les Ecritures, qui contiennent les vérités révélées, sont divinement inspirées, au moins quant aux choses et aux sentiments, pendant qu'il n'en est pas de même pour la tradition, ou, pour parler plus exactement, pour les moyens qui nous transmettent des vérités aussi révélées (1). On voit par là que les traditions divines dogmatiques s'identifient avec la doctrine qui est toujours en vigueur dans l'Eglise universelle (2). En conséquence, la raison qui fait qu'il faut

» cette question de fait le témoignage des premiers docteurs chrétiens, on
» détruit les preuves externes de la religion chrétienne. »

(1) Palmer répond aussi de la même manière à cette objection. Il écrit en effet, p. 87 : « Nous répondons à tous leurs arguments, qu'on n'en appelle » point aux Pères comme à des *écrivains inspirés*, mais comme à des témoins » dignes de foi, pour attester la croyance que professaient les chrétiens » d'alors. » De là croulent toutes les assertions que Shuttleworth écrit avec emphase sur les erreurs des Pères, la différence des auteurs bibliques et des Pères, etc., qui ne sont qu'autant de niaiseries.

(2) Nous avons opposé les paroles de Palmer à Shuttleworth; et maintenant, sur la notion de la tradition dans le sens catholique, nous lui opposerons celles de Newman, qui, ouv. cit., Leçons sur le romanisme et du protestan-

que l'Eglise soit infaillible pour que nous ayons une certitude de foi sur le canon et l'inspiration des livres saints, nous fait supposer aussi cette infaillibilité pour la conservation de la tradition dogmatique divine, puisque l'Eglise a été constituée par le Christ la gardienne et la dépositaire de toute la parole de Dieu. Par suite, on ne peut élever aucune difficulté contre l'intégrité de cette tradition divine que l'on ne puisse retourner contre l'intégrité des livres saints; et on ne saurait dire pourquoi l'Eglise a été et est infaillible pour conserver la parole de Dieu écrite, pendant qu'elle est faillible pour conserver et discerner la parole de Dieu transmise verbalement. Quelque parti que prennent nos adversaires, ils ne pourront échapper à cet argument. L'Eglise a besoin du secours divin pour l'une et l'autre chose; mais le Christ le lui a promis lorsqu'il a dit à ses disciples : « Allez, enseignez..... Voici » que je suis avec vous (enseignant) jusqu'à la consommation » des siècles. »

Ceci posé, les difficultés entassées par notre adversaire croulent d'elles-mêmes, sans qu'il soit besoin de les réfuter une à une. Certes, par le fait même que l'Eglise catholique a condamné toutes les hérésies qui ont surgi pendant dix-huit siècles, en vertu de ce seul principe qu'elles étaient en contradiction avec la doctrine qu'elle a reçue de Dieu, on voit comment elle a conservé intactes les traditions dogmatiques.

Nous demanderons ensuite à notre adversaire : L'Eglise a-t-elle péri au moyen-âge? S'il le soutient, comment nous démontrera-t-il que les saintes Ecritures ont été conservées dans toute leur pureté sans l'Eglise? Mais il serait ridicule de soutenir que le christianisme s'est conservé sans l'Eglise; car, qu'est-ce que le christianisme, si ce n'est l'Eglise que

tisme, leç. 1, p. 6, écrit ceci en notre faveur : « Eux (les romanistes), ils ne re- » jettent pas l'Ecriture, *ils lui sont même plus fortement attachés que quelque » protestant que ce soit;* mais ils tiennent qu'elle n'est pas la seule parole » de Dieu. Ils prétendent que le système de leur doctrine descend des apôtres » comme l'Ecriture, et que si on venait à la perdre, on ne perdrait pas la » révélation pour cela, et pour réfuter les romanistes, il faut bien les en- » tendre. Par le mot *tradition,* ils désignent tout le système de leur foi et les » règles qu'ils ont reçu de la génération antérieure, et celle-ci de la précé- » dente, ainsi de suite. Il existe assurément de semblables traditions pour les » questions temporelles; la tradition dans ce sens est une coutume, une habi- » tude uniforme. Ce qui fait que quand les romanistes affirment qu'ils sont » attachés à la tradition, ils désignent par là qu'ils croient et qu'ils agissent » comme crurent et agirent toujours les chrétiens, » p. 27, 39.

Jésus-Christ a instituée? Est-ce que le christianisme consiste dans une feuille de papier ou de papyrus?

C'est pourquoi ni l'une ni l'autre n'a péri, ni l'Ecriture ni la tradition dogmatique; et, par suite, l'une et l'autre s'est conservée, parce que l'Eglise, d'après les promesses du Christ, n'a jamais défailli. Il est donc démontré, par ces preuves invincibles, que les *communications* purement *orales* sont demeurées pures, comme on démontre aussi, par les mêmes preuves, que les Ecritures se sont conservées intactes, dans le sens que nous avons dit un peu plus haut, et non d'après ce que notre adversaire s'imagine sur la nature des doctrines traditionnelles humaines. Et si les idées et les locutions des hommes les modifient, ces modifications ne portent pas sur les vérités elles-mêmes, mais bien sur la manière de les exprimer, ou, comme on le dit, sur la forme, suivant l'évolution des vérités elles-mêmes (voy. Moehler, *Symbolique,* t. II, § 40). Il est donc faux que tout ce que l'on fait valoir en faveur des traditions est mis en question, pourvu que l'on entende convenablement les traditions que nous établissons.

Quant enfin à ce que notre adversaire ajoute concernant l'origine et les effets des traditions, il l'a puisé dans son propre fonds, et c'est plutôt une invention qu'une démonstration. Et il est vraiment fâcheux d'entendre de nos jours des hommes doctes et graves faire encore valoir les accusations de ce qu'on appelle le *papisme avec sa forme plus altérée.* Car, que désignent-ils par ce nom de *papisme,* si ce n'est l'*Eglise catholique,* à laquelle le Christ a donné un chef dans la personne de Pierre et de ses légitimes successeurs, pour qu'il la régisse; ce que l'antiquité tout entière a reconnu, ainsi que nous l'avons établi en son lieu? Aussi accuse-t-on justement de folie la nouvelle école d'Oxford, qui, tout en défendant les traditions divines et en admettant plusieurs autres dogmes que les protestants rejettent (1), n'en continue pas moins de nier la primauté divine du pontife romain, que, outre l'Ecriture, l'ancienne tradition n'atteste pas moins expressément (2). Il est néanmoins permis d'espérer, ce que nous désirons ardemment, qu'il s'en trouvera qui établiront cet article avec

(1) Il est résulté de là que le *puséisme* a justement été défini : *le papisme sans pape.* Journal l'Union catholique, 14 décembre 1841.

(2) Que l'on se rappelle ce que nous avons écrit dans la prem. part. de ce traité, sect. 2, c. 1, prop. 1, 2 et 3, et encore c. 2, prop. 1, 2 et 3.

les autres. La porte est ouverte : Dieu aidant, le reste s'ensuivra.

II. *Obj*. 1. Comme les Pères étaient exposés à se tromper, ils n'ont pas pu nous transmettre la tradition dans toute sa pureté. 2. D'autant plus que les Pères furent complètement privés de critique, comme on le voit par les allégations de leurs écrits apocryphes. 3. Il commença, dès le temps des Pères, à s'introduire une multitude d'innovations qui s'accrurent rapidement par la suite; tel fut, en effet, le principe des institutions monastiques, du sacrifice, de l'adoration des reliques, des exorcismes et d'une foule d'autres choses semblables. 4. On ne peut pas objecter qu'il faut tenir pour infaillible seulement ce qui a été reçu *toujours, partout et par tout le monde*, d'après le canon de Vincent de Lérins; car, que peut-on regarder comme ayant été reçu de la sorte? 5. Mais comme trop exalter la tradition, c'est absolument comme si l'on abaissait l'Ecriture, il suffira d'avoir pour l'antiquité un sentiment de respect et de gratitude (tel encore Shuttleworth, de la p. 49 à 71).

Rép. 1. *D*. De façon toutefois que le témoignage des Pères soit un des moyens par lesquels nous connaissons la tradition, *C*. le seul, *N*. La difficulté de notre adversaire pèche grandement, en ce qu'il prétend que les catholiques enseignent que le témoignage des Pères est le seul moyen de transmettre et de connaître la tradition; ce qui pourtant est faux. Pour nous, nous en assignerons en outre plusieurs autres. Donc, bien que les Pères, pris chacun en particulier, puissent se tromper, il ne faut pas en conclure qu'ils ne sont pas de dignes témoins de la doctrine de la foi, qui était en vigueur dans l'Eglise de leurs temps, surtout lorsqu'ils l'attestent d'un consentement unanime. Or, c'est là la doctrine que nous appelons tradition dogmatique, et qui nous est parvenue, que nous connaissons et par le témoignage des Pères et par d'autres moyens.

Rép. 2. *D*. A ce défaut de critique, s'il y en eut un, on put suppléer par d'autres moyens, *C*. on ne put pas y suppléer, *N*. Car, quand même nous accorderions à notre adversaire que quelques Pères en furent privés, il n'est pas autorisé à en conclure qu'ils n'ont pas pu nous transmettre la tradition pure et intacte; car il ne faut pas pour cela beaucoup de critique. Il nous suffit qu'ils nous fassent connaître la doctrine

que l'Eglise tenait de leur temps sur un article particulier. Mais quand même ils auraient pu, pris chacun en particulier, se tromper sur ce point, il y a une foule d'autres moyens pour suppléer à leur erreur. Quand quelques Pères allèguent parfois certains écrits apocryphes, ils manifestent leur sentiment, mais non pas celui de l'Eglise. Ceci prouve même, qui plus est, que la doctrine de l'Eglise ne dépend nullement du sentiment privé d'un individu quelconque.

Rép. 3. *D.* C'est *d'après la manière de voir* de notre adversaire que les innovations commencèrent à s'introduire du temps des Pères, *C.* en elles-mêmes, *N.* Ce que notre adversaire appelle les innovations qui commencèrent à se développer surtout au IVe et au Ve siècle, ce sont autant de dogmes de foi, ou la doctrine de l'Eglise, dont on trouve des preuves longtemps avant ces siècles-là. Car, sans parler de l'institution monastique, qui ne concerne que la discipline, il est expressément fait mention du sacrifice dans les Pères apostoliques et dans saint Irénée, qui atteste que l'Eglise l'offrait dans l'univers entier, de l'aveu de Grabe, ainsi que nous l'avons démontré en son lieu (1). Il est aussi fait mention de l'*adoration*, c'est-à-dire de la *vénération* des reliques dans les actes des saints Ignace et Polycarpe (2); saint Augustin fait descendre l'usage des exorcismes de la plus *haute antiquité* (3). Notre adversaire fait donc preuve de peu de *critique,* lorsqu'il donne pour des innovations des IVe et Ve siècles des articles de doctrines en vigueur dès les temps apostoliques. Nous concluons de là que l'Eglise possédait alors le christianisme entier, ou la doctrine chrétienne complète, comme elle la possède encore, et comme elle la possédera jusqu'à la fin des siècles, et que le protestantisme, avec sa nature négative, n'en conserve à peine qu'une apparence, une ombre.

Rép. 4. *D.* Le canon de Vincent entendu *positivement, Tr.* entendu *négativement, N.* Car nous avons démontré en son lieu que tel est le sens du canon qu'on nous objecte, et qu'il n'en a pas d'autre, savoir, que cela est catholique qui a été cru *toujours et en tout temps de tous,* et non *vice versa,* de sorte

(1) Traité de l'eucharistie, part. II, c. 1, prop. 2.

(2) Que l'on se rappelle ce que nous avons écrit dans le Traité du culte des saints, c. 4.

(3) Noces et concupisc., liv. II, c. 29, n. 51; contre Julien, pélag., liv. VI, c. 5, n. 11; Ouv. imp. cont. Jul., liv. I, c. 4 et ailleurs, *passim.*

qu'il ne faille rien admettre comme dogme de foi de l'Eglise catholique de ce qui n'a pas été cru toujours, en tout temps et de tous. Nous l'avons appuyé de l'exemple des livres deutéro-canoniques, auxquels on ne peut certes pas appliquer ce canon; néanmoins, l'Eglise catholique les tient maintenant pour des livres canoniques et divins (1).

(1) Voy. ce que nous avons écrit sur cet adage de Vincent, dans le Traité de la vraie religion, part. II, prop. 3, avec la note qui l'accompagne. Mais puisque notre adversaire nous objecte l'autorité de Vincent de Lérins, pour établir que l'Ecriture est la seule règle adéquate de ce qu'il faut croire, qu'il nous soit permis, à nous aussi, de citer les paroles de Vincent, qui coupent court à ses assertions. Voici donc ce qu'il écrit dans l'*Avertissement cité,* chap. 25 : « Peut-être nous demandera-t-on ici si les hérétiques se servent » des témoignages des divines Ecritures? Ils s'en servent assurément, et » même avec énergie. Car vous les voyez parcourir avec empressement » chacun des livres de la loi sainte, Moïse, les livres des Rois, les Psaumes, » les écrits des apôtres, les Evangiles, les Prophètes. Chez eux comme chez » les étrangers, en particulier comme en public, dans leurs discours comme » dans leurs livres, dans les festins comme sur les places publiques, ils ne » prononcent presque jamais un mot de leur propre fonds sans s'efforcer, » sans se servir pour le dire des paroles même de l'Ecriture..... et dès qu'ils » commencent non pas à citer, mais à interpréter ces paroles de la sainte » Ecriture, dès lors s'exhale leur amertume, leur fureur, leur rage, leur venin » novateur; vous les voyez dès lors ne plus garder de bornes, vous les voyez » changer les termes des Pères; ils scindent la foi catholique, ils lacèrent » dès lors le dogme ecclésiastique..... Car comme le chef (le démon) parlait » alors au chef (au Christ), les membres parlent maintenant de la même ma- » nière aux membres, savoir les membres du démon aux membres du Christ, » les perfides aux fidèles, les sacriléges à ceux qui sont religieux, les héré- » tiques enfin aux catholiques. Mais que disent-ils enfin? *Si,* dit-il, tu es le » fils de Dieu, *jette-toi en bas;* c'est-à-dire, si tu veux être le fils de Dieu et » l'héritier du royaume des cieux, jette-toi en bas; c'est-à-dire jette-toi en bas » *de la tradition et de la doctrine* de cette Eglise, qui porte aussi le nom » de temple de Dieu. Mais si on demandait à quelqu'un des hérétiques qui » croient à de semblables choses : Comment le prouvez-vous, pourquoi en- » seignez-vous que je doive renoncer à la foi ancienne et universelle de l'Eglise » catholique, lui aussitôt de répondre : *Car il est écrit.* Il a aussitôt mille » textes, mille exemples, mille preuves tirées de la loi, des psaumes, des » apôtres, des prophètes interprétés d'une nouvelle et d'une mauvaise ma- » nière, pour précipiter l'âme de la citadelle catholique dans l'affreux abîme » de l'hérésie. » Si l'on voulait rapporter toutes les belles choses que Vincent dit sur la nécessité de s'attacher à la doctrine et à la tradition de l'Eglise catholique, il faudrait le copier tout entier.

Mais nous ne saurions ici passer sous silence l'ouvrage qu'a récemment publié Newman, intitulé *Eglise des Pères,* Lond., 1840, qui, parmi les choses nombreuses qu'il contient sur l'autorité de la tradition, reproduit presque en entier le c. 10 de Vincent de Lérins et sa doctrine sur la tradition, p. 165-196. Or, Newman y proclame que la tradition catholique « a été réellement le » fondement sur lequel s'est conservé, dans les temps anciens, le dépôt strict » de l'orthodoxie, » p. 174. Et il le confirme par les exemples d'Ambroise, de Grég. de Nazianze, d'Athanase, de Hilaire et des autres Pères, mais surtout par le témoignage de Vincent de Lérins, dont il cite dans plusieurs pages

Rép. 5. Il faut rapporter cette dernière difficulté aux calomnies et aux inventions mensongères admises parmi les protestants. L'Eglise romaine ou catholique n'a pas discrédité à ce point les Ecritures, puisqu'elle s'en sert pour toutes les circonstances, qu'elle les recommande sans cesse, que seule elle les a conservées entières, et qu'elle en a publié une édition aussi parfaite que possible, qu'elle a condamné les protestants qui voulaient les mutiler. Mais à quoi bon répondre plus longuement à de si piètres choses (1)? Nous ferons seulement observer que notre adversaire montre son inconstance lorsqu'il confesse qu'il faut respecter l'antiquité et avoir pour elle un sentiment de gratitude, bien que pourtant, d'après lui, elle ait été la cause de toutes les erreurs de *l'obscurantisme papiste*. C'est à lui de concilier ces deux choses.

Vous direz peut-être : Il suffira au moins, quand on doute du véritable sens des Ecritures, d'avoir recours *à l'analogie de la foi*, sans qu'il soit nécessaire de recourir à la tradition.

Rép. D. Quand la foi a été sanctionnée d'une manière certaine par l'autorité de l'Eglise, *Tr.* ou *C.* tant qu'elle est incertaine et qu'il y a doute, *N.* Les catholiques ne refusent pas d'avoir recours à l'analogie de la foi, lorsqu'il s'agit d'un texte obscur de l'Ecriture, et cela pour l'interpréter conformément à la règle certaine qu'elle tient de l'autorité de l'Eglise. Mais les protestants ne peuvent pas y avoir recours, soit 1. parce qu'ils ne se sont jamais entendus sur une profession commune de foi et qu'ils ne pourront jamais le faire d'après leur principe, soit 2. parce que chaque secte particulière aurait recours à la foi particulière qu'elle tient, et par suite, les anabaptistes, *V. G.* les sociniens, les méthodistes, les quakers, etc., d'après ce principe, interpréteraient les Ecritures conformé-

consécutives les belles paroles, et qu'il vante grandement. Mais n'est-ce pas déjà beaucoup trop pour réfuter les niaiseries de Shuttleworth.

(1) Le docte Père Cherubini de Saint-Joseph, fait longuement ressortir l'immense différence qu'il y a entre le respect que les catholiques ont toujours eu pour l'Ecriture sainte et la manière de voir, ou plutôt le mépris que les hérétiques ont toujours professé pour elle, Diss. prélim. sur son Introd. à la Bible; Digression seconde où il traite de l'ignorance de l'Ecriture que nos hérétiques sont dans l'usage d'objecter aux catholiques, sect. 1 suiv., et art. 12; Mépris des hérétiques pour l'Ecriture sainte. Or, il commence par Simon le Magicien, le premier des hérétiques, et il poursuit jusqu'à Luther, Calvin et les partisans de l'un et de l'autre, jusqu'au temps où il vivait, citant des documents. Or, on pourrait beaucoup ajouter à cet argument. Voy. tome I, p. 125 suiv., et p. 229 suiv.

ment à leurs erreurs; soit enfin 3. parce que chaque protestant en particulier ne conserve pas toujours la même profession de foi, puisqu'ils rejettent aujourd'hui ce qu'ils tenaient hier. Tel est nécessairement le résultat du caractère négatif du protestantisme (1).

CHAPITRE II.

MOYENS GÉNÉRAUX PAR LESQUELS LA TRADITION DOGMATIQUE PRIMITIVE NOUS A ÉTÉ TRANSMISE, ET PAR LESQUELS NOUS LA CONNAISSONS SUREMENT.

Nous avons déjà fait observer, dès le commencement de cette section, qu'il ne faut pas confondre la tradition dogmatique dont il est ici question, ou plutôt l'objet de cette tradition, avec les moyens par lesquels elle nous est parvenue, ou par lesquels nous savons qu'elle nous est parvenue. Car il peut se faire que la tradition nous ait été transmise même de vive voix, et que pourtant elle ne nous soit pas parvenue pure, qu'elle ait été mêlée même de plusieurs erreurs, comme le prétendent réellement les adversaires de la tradition; ce que nous avons vu un peu plus haut. Et il est important de ne pas laisser à nos adversaires ce dernier moyen d'échapper.

Mais, parmi cès moyens, il y en a de généraux et il y en a de particuliers, ou qui démontrent par des documents particuliers ce que l'Eglise a cru en tout temps. Nous parlerons des premiers dans ce chapitre, et des derniers dans le chapitre suivant.

Parmi les moyens que nous avons appelés généraux, nous comptons l'enseignement public et continuel de l'Eglise, les actes des conciles, surtout des conciles œcuméniques, les actes des martyrs, la liturgie sacrée, la pratique de l'Eglise dans

(1) Les protestants s'accordent parfaitement en ceci avec ces anciens hérétiques desquels saint Irénée écrit, Cont. hérés., liv. V, ch. 20 : « La prédi- » cation de l'Eglise est vraie et ferme, elle n'enseigne qu'une seule voie du » salut dans l'univers entier..... Ceux qui abandonnent l'enseignement de » l'Eglise accusent l'impéritie des saints prêtres..... Mais tels sont les héré- » tiques qui pensent avoir trouvé quelque chose de plus que la vérité, suivant » ce qui a été prédit, *varie et multiformiter,* traçant une fausse voie, ne » pensant pas toujours de la même manière sur les mêmes choses, comme » des aveugles qui sont conduits par des aveugles. » *Tel le bon Père.*

l'administration des sacrements et l'exercice du culte religieux, de même que les écrits des Pères; ensuite, la doctrine des anciens scholastiques et des théologiens modernes; de plus, la doctrine même des hérétiques, et enfin l'histoire ecclésiastique. Certes, chacun des moyens énumérés, même pris à part, a une grande force et fournit au théologien un argument presque invincible pour vaincre les novateurs; mais, pris dans leur ensemble, semblables à un fleuve débordé, ils envahissent et triomphent de l'esprit malgré l'opposition qu'il peut faire.

Mais comme les limites restreintes d'une discussion scholastique ne nous permettent pas de parler longuement de chacun, suivant la gravité du sujet, nous nous contenterons, s'il m'est permis de parler ainsi, d'effleurer les premiers, autant que cela sera nécessaire pour de jeunes élèves de théologie, afin qu'ils sachent ce qui plus tard doit fixer leur attention, s'ils veulent atteindre le but désiré en combattant les ennemis de la foi catholique. Nous parcourrons donc brièvement les moyens énumérés dans autant de paragraphes divers, avec une certaine liberté dans la méthode que nous suivrons, y mêlant les avis qu'ils ne doivent, il nous semble, jamais perdre de vue en s'en servant.

§ I. — *De l'enseignement de l'Eglise.*

Notre-Seigneur Jésus-Christ, ainsi que nous l'avons souvent observé, a confié le dépôt tout entier de la foi à l'Eglise, dans la personne des apôtres et de leurs successeurs légitimes, sous la primauté de Pierre et de ses successeurs, et il leur a confié le soin d'enseigner tous les peuples convertis à la foi ou à convertir, et il leur a promis, ou à son Eglise seule, qu'il les assisterait dans ce ministère jusqu'à la consommation des siècles. Et certes, depuis lors, l'Eglise a toujours rempli ce ministère, soit auprès des nations qui n'étaient point encore converties, soit auprès de celles qu'elle avait déjà renfermées dans son sein. Or, bien qu'une partie, ou, si on aime mieux, la majeure partie de la doctrine que l'on enseigna de prime abord de vive voix seulement, fut par la suite, selon l'occasion et que le Saint-Esprit l'inspirait, consignée par écrit par les les apôtres ou quelques-uns de leurs disciples; outre que, ainsi que nous l'avons démontré en son lieu, ces écrits, *pour nous*, avaient besoin du suffrage de l'Eglise pour obtenir

force de livres canoniques et inspirés, l'Eglise n'a pas cessé néanmoins de prêcher, et ces écrits n'ont pu porter aucun préjudice à son enseignement. Et même, qui plus est, cette parole écrite a obtenu et obtient, si je puis ainsi parler, la vie de l'enseignement perpétuel et de vive voix de l'Eglise; c'est lui qui en détermine le sens, c'est lui qui le complète dans ce qui n'est point écrit.

Il en résulte 1. que ces instruments tirent toute leur force de l'Eglise que Jésus-Christ a instituée, ou qu'ils n'ont de force que dans la seule Eglise catholique, qui seule les possède légitimement, et de laquelle les hérétiques se sont pleinement séparés. Les hérétiques, tous les sectaires ou les hétérodoxes ne possèdent que la lettre qui tue, ils sont privés de l'esprit qui vivifie. Tertullien pressait déjà vivement les hérétiques de son temps à l'aide de cet argument, et il est invincible (1).

2. Il en résulte en outre que la tradition dogmatique s'identifie avec la doctrine même de l'Eglise, et qu'elle en est inséparable; et que, par conséquent, quand même tous les documents viendraient à périr, ce seul enseignement perpétuel suffirait

(1) Voici les paroles de Tertullien; elles confirment admirablement ce que nous avons établi : « Il ne faut donc pas en appeler à l'Ecriture; ce n'est pas » là que doit avoir lieu le combat, ou il n'y a pas là de victoire, ou elle est » incertaine, ou il y a également incertitude..... L'ordre des choses voulait » que l'on proposât d'abord ce sur quoi porte uniquement la discussion main- » tenant : Auxquels appartient la foi? De qui sont les Ecritures? De qui, et » par qui, et quand, et à qui a été transmise la science qui fait les chrétiens? » Car là où se montrera la vérité de la science et de la foi chrétienne, là » sera la vérité des Ecritures et leurs explications, ainsi que toutes les tra- » ditions chrétiennes. Que Notre-Seigneur Jésus-Christ nous permette de » dire, en attendant, quel il est, de quel Dieu il est Fils, de quelle manière » il est homme et Dieu, quelle foi il prêche, quelle récompense il promet, ce » qu'il serait, ce qu'il eût été, quelle volonté de son Père il accomplit, ce » qu'il prescrivait à l'homme tant qu'il vécut sur la terre; il le disait lui- » même, soit au peuple en public, soit lorsqu'il en enseignait en particulier; et » parmi ceux-là il s'en attacha douze principaux, qu'il destinait à devenir les » maîtres des nations..... Aussitôt donc les apôtres (ils tirent leur nom de leur » mission) choisirent, par le sort, Mathias pour le douzième, à la place de » Judas, sur l'autorité des prophètes... Ayant reçu la force du Saint-Esprit, » dont ils avaient reçu la promesse, pour pratiquer la vertu et le don de la » porter, ils parcoururent d'abord la Judée pour y établir la foi de Jésus- » Christ, que l'on contestait; et après y avoir fondé l'Eglise, ils se répandirent » dans l'univers, et ils promulguèrent la même doctrine et les notions de la » même foi, et par suite ils fondèrent des églises dans une seule et même » ville, pour répandre la semence de la foi et de la doctrine, et c'est là que » les autres églises allèrent, et qu'elles vont encore puiser chaque jour pour » devenir des églises; et par là elles sont considérées comme apostoliques, » étant issues des églises apostoliques. Tout genre doit être apprécié d'après » son origine. » *Prescript.*; c. 18, 19, 20 et aill., dans tout le livre.

pour connaître la doctrine que nous tenons de Dieu, surtout si on tient compte des promesses solennelles de Jésus-Christ.

3. On voit de plus par là que ce n'est pas la lettre morte des textes manuscrits, mais bien la voix vivante et publique de l'Eglise qui est toujours la règle de foi première et prochaine, soit par rapport aux infidèles à convertir, soit relativement aux fidèles qui le sont.

4. Et une autre conséquence, c'est que, d'après ce principe, l'Eglise a constamment condamné tous les hérétiques, parce qu'ils ont voulu innover en quelque chose contre cette foi qu'elle prêchait elle-même, comme le prouve l'antiquité tout entière; et elle n'a jamais discuté avec ces téméraires hérétiques, qui ont porté l'audace jusqu'à l'accuser d'errer dans ses prédications; elle ne leur a opposé que sa seule autorité, et elle les en a écrasés (1). Et si elle est dans l'usage d'y ajouter aussi soit les oracles des Ecritures, soit les documents de la tradition, elle n'agit de la sorte que pour l'instruction des faibles, non pas qu'elle y soit en rien obligée.

5. On doit en conclure enfin que le théologien peut justement opposer à tous les novateurs la doctrine en vigueur dans l'Eglise, puisqu'il est extra-absurde et contraire au bon sens, comme on le dit, d'affirmer, comme les hérétiques le font, que l'autorité de l'Eglise n'a de valeur que pour les premiers siècles, mais qu'elle ne vaut rien pour les derniers. Car, ou elle n'a jamais valu, ou s'il fut un temps où elle valut, elle vaut encore maintenant, et par conséquent elle vaudra jusqu'à la fin du monde. Mais comme il en est plusieurs qui accordent qu'elle valut contre les anciens, par le fait ils s'élèvent contre leur sentiment (2).

(1) C'est pourquoi le comte de Maistre, liv. *du Pape*, l. I, c. 1, écrivait avec sagesse : « L'Eglise catholique n'est point argumentatrice de sa nature, elle » croit sans disputer... Mais si l'on vient à contester quelque dogme, elle sort » de son état naturel; étrangère à toute idée contentieuse, elle cherche les » fondements du dogme mis en problème; elle interroge l'antiquité; elle crée » des mots surtout, dont sa bonne foi n'avait nul besoin, mais qui sont devenus nécessaires pour caractériser le dogme et mettre entre les novateurs » et nous une barrière éternelle. »

(2) Les novateurs modernes sont vraiment ridicules, lorsqu'en parlant des novateurs antérieurs, ou même de ceux qui existent en même temps qu'eux, mais qui ne partagent pas leurs idées, ils les qualifient d'*hérétiques*, sans penser qu'ils sont dans la même catégorie. De quel droit, en effet, pour n'en citer qu'un exemple, le luthérien Calovius a-t-il publié son discours d'inauguration où il prétend démontrer « que l'hérésie néophotinienne ou socinienne, » ou la mère des paradoxes nouveaux et de prodiges horribles, est la fille

§ II. — *Des actes des conciles surtout œcuméniques.*

Comme, d'après ce qui a été dit dans la première partie de ce traité, les conciles œcuméniques représentent l'Eglise universelle, en doit-on conclure que leurs actes, surtout leurs sanctions dogmatiques, sont autant de témoignages solennels et publics de la foi que l'Eglise professait, quand chacun d'eux fut tenu? D'autant plus que, comme nous l'avons vu, les conciles faisaient surtout valoir la tradition contre les hérétiques, ou la doctrine alors en vigueur dans l'Eglise, et qu'ils insistaient plus là-dessus que sur l'Ecriture, que les novateurs pervertissaient et ployaient chacun à leur sens privé.

L'homme studieux doit pourtant prendre garde de ne pas confondre ce que parfois un ou plusieurs Pères du concile ont avancé, avec ce que le concile a statué d'un consentement unanime (1).

Il doit en outre prendre garde, ainsi que tous les théologiens l'en avertissent, de ne pas confondre, ainsi qu'ils le disent, *l'objet* avec le *motif* de la définition; car, dans celui-là, les Pères du concile sont les témoins de la foi de l'Eglise et de la tradition, et les juges des controverses; ils ne le sont pas dans celui-ci, puisqu'ils peuvent se tromper; on doit en dire autant des questions incidentes et autres du même genre (2).

Mais ce que nous avons dit des définitions dogmatiques des conciles œcuméniques, on doit aussi le dire des décrets dogmatiques des pontifes romains; car ils ont toujours été l'organe

» d'impiétés condamnées, le fruit de la raison qui déraisonne contre le Verbe » de Dieu, et comme le dernier excrément du diable qui souille d'une ma» nière impie les saintes Ecritures, et qu'il faut fuir, détester et exécrer comme » quelque chose d'affreux. » Voy. son ouv. cit. *Ecrits antisociniens*, t. I, p. 1 et suiv. Si tel est le photinianisme et le socinianisme que l'Eglise catholique a condamnés, que seront le luthéranisme et le protestantisme qu'elle a condamnés en vertu du même droit et de la même autorité? Si la doctrine luthérienne et protestante n'est pas une hérésie, le photinianisme et le socinianisme n'en seront pas non plus. Si les sociniens et les photiniens sont *hérétiques*, pourquoi les protestants ne le seraient-ils pas?

(1) Lorsqu'on discute la doctrine qui doit être sanctionnée dans les conciles avant d'en venir à définir, il peut se faire que certains Pères disent des choes qu'on ne peut nullement approuver. En outre, lorsque quelques Pères avancent quelque chose avant la définition, ils ne le font que comme de simples particuliers, pendant que les décrets sont portés au nom du concile entier, et par conséquent de l'Eglise.

(2) Voy. Melch. Canus, *Lieux théol.*, liv. V, c. 5, où le savant auteur note plusieurs choses qui ont trait à cet argument.

principal de la tradition et ses témoins publics, jouissant d'une autorité souveraine pour proposer la tradition soit de l'Eglise romaine, soit de l'Eglise universelle. En conséquence, le théologien pourra regarder ces décrets des pontifes comme les moyens naturels de propager les traditions dogmatiques, de même que de la foi que l'Eglise a professée en tout temps (1).

Or, nous avons ajouté *surtout* des conciles généraux, dans la crainte de paraître exclure les conciles particuliers, quels qu'ils soient, soit nationaux, soit provinciaux. Il est démontré de fait qu'ils ont une grande autorité dans l'Eglise, que par eux plusieurs hérésies ont été condamnées et éteintes, qui s'étaient élevées dans des provinces particulières, et par suite que leurs actes sont des documents de la foi et de la tradition qui était en vigueur dans ces pays. Et si l'Eglise universelle a reçu ces conciles, si les pontifes romains les ont approuvés, cette acceptation et cette approbation devront être regardées comme des témoignages invincibles de la tradition de l'Eglise universelle (2).

§ III. — *Des actes des martyrs.*

Personne n'ira nier que les actes anciens et authentiques des martyrs nous fournissent des documents très-certains de la tradition dogmatique, qui nous apprennent ce que l'Eglise pensait sur plusieurs articles que maintenant l'on controverse. Outre, en effet, comme l'observe avec connaissance de cause Ruinart, que nous savons par l'Ecriture que leurs paroles, lorsqu'ils étaient en face des juges, avaient pour principe un instinct surnaturel, il en résulte que leurs réponses, qui sont contenues dans ces actes, et qu'ils firent aux questions des juges, doivent, et à juste titre, être considérées comme des oracles sacrés (3); ils exprimaient aussi dans leurs réponses ce qu'ils avaient appris des pasteurs de l'Eglise, et par con-

(1) On doit aussi l'appliquer aux constitutions dogmatiques des pontifes romains concernant la distinction de l'objet de la définition et ses motifs dont nous avons parlé. Nous comprenons ici et ce qui concerne les conciles œcuméniques et les pontifes romains, parce que les conciles œcuméniques jouissent, lorsque les pontifes romains les ont approuvés, comme eux, de l'autorité suprême, et ils sont les organes de la tradition divine dont nous parlons.

(2) Nous en avons un exemple frappant dans le IIe concile d'Orange, dont les décrets contre les pélagiens et les semi-pélagiens sont tenus pour dogmatiques par tout le monde.

(3) Préf. génér. des Actes authent. martyrs, § 1, n. 1.

séquent on peut les considérer, pour le temps où chacun d'eux vivait, comme de puissants témoins de la tradition et de la foi de l'Eglise.

Nous ajouterons encore que leurs actes ont cette valeur particulière, c'est qu'ils nous apprennent quelle était la doctrine que l'on enseignait dans les réunions privées et dans les réunions publiques de l'Eglise, doctrine dépouillée de toute interprétation privée et subjective, s'il m'est permis de m'exprimer de la sorte, qui quelquefois est un obstacle pour bien saisir la pensée des Pères (1). D'autant mieux que plusieurs d'entre eux, ou femmes ou hommes grossiers et ignorants, appartenaient au corps des laïques, et confessaient et exposaient naïvement et sans ambages ce qu'ils croyaient (2).

Ajoutez à cela qu'on ne permettait la lecture de ces actes aux fidèles qu'après que l'évêque les avait reconnus et approuvés (voy. Ruinart, pass. cit., n. 3, 4, 5); qu'on les lisait publiquement dans les églises et en présence des évêques, qui ne l'auraient pas souffert s'ils avaient contenu quelque chose de contraire à la croyance reçue dans l'Eglise (ibid.). Il n'y a par conséquent rien de plus propre que ces actes à confondre les sociniens et les unitaires, touchant la croyance de l'Eglise, pendant les trois premiers siècles, sur la Trinité, l'incarnation du Verbe, la divinité du Christ et les autres mystères. Rien ne combat plus directement les protestants, pour ce qui concerne le culte et l'invocation des saints, la vénération des reliques, que ce qu'on lit çà et là dans les actes des martyrs, et qui nous fait connaître quelle était alors la foi de l'Eglise sur ces articles.

(1) En effet, les Pères, ainsi que nous l'avons observé ailleurs, soumettaient les vérités révélées ou les dogmes de la foi chrétienne, quant à la manière de les exposer, s'il m'est permis d'ainsi parler, à leurs conceptions subjectives, d'après la philosophie qu'ils professaient. De là certaines formes de langage admises par eux, qui sont obscures et qui suscitent des difficultés à ceux qui ne sont pas suffisamment versés dans leur philosophie, ce que l'on éprouva aussi pour les scholastiques, dès qu'ils eurent adopté la philosophie aristotélicienne, et qu'ils l'eurent pour ainsi dire mariée à la théologie. C'est à cela qu'a trait ce que Pétau écrit dans ses trois premiers chapitres du premier livre du Traité de la Trinité, concernant la manière dont les Pères antérieurs au concile de Nicée s'exprimèrent en parlant de la divinité du Verbe et de sa génération éternelle.

(2) De ce genre sont les réponses pleines de sagesse qui furent faites aux juges païens, ainsi qu'on le lit dans les actes de sainte Symphorose et des saintes Félicité et Perpétue, comme des autres femmes et hommes sans éducation dont nous avons parlé dans le Traité de la Trinité et de l'incarnation.

Aussi les auteurs catholiques ne sont pas les seuls qui y puisent des arguments pour établir la tradition dogmatique contre les adversaires de la foi; les sectaires y puisent aussi pour combattre les sociniens (1); comment, néanmoins, concilient-ils cela avec leurs principes? le résultat à la fin le leur démontrera.

§ IV. — *De la sainte liturgie.*

On doit faire le plus grand cas de l'autorité de la sainte liturgie, et on doit la regarder, sans exception aucune, comme le témoin le plus important de la tradition et de la croyance de l'Eglise, et celui-là seul peut le nier qui ne fait pas attention qu'elle est l'expression du cri et du témoignage des évêques, des prêtres, et les suffrages du peuple lui-même, de ses lois, de ses rites, de ses pensées et de ses dogmes (2).

Par conséquent, lorsqu'une chose est confirmée par toutes les liturgies, on doit la regarder comme le témoignage même de l'Eglise. Et de toutes les liturgies prises à part, celle-là doit être préférée qui est le plus en honneur par son usage dans l'Eglise. Dans les églises d'Occident, la liturgie romaine tient

(1) Certes, pour ce qui est des auteurs catholiques, il suffit de jeter les yeux sur le célèbre ouvrage de Maran, Divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, surtout livre II, c. 4. *On démontre la même chose* (la foi de l'Eglise à la divinité de Jésus-Christ) *par les témoignages* des saints martyrs. Pour ce qui est des sectaires, c'est ce que l'on voit par Calovius, ouvr. cit., t. II, p. 884 et suiv., où il établit la foi à la très-sainte Trinité par les actes des martyrs des dix premières persécutions, qui moururent pour Jésus-Christ.

(2) Voy. Zaccaria, Dissertation sur l'usage des liturgies dans les matières théologiques, ch. 4, § 2. Saint Augustin, dans ses discussions avec les pélagiens et les semi-pélagiens, fait continuellement valoir l'argument des liturgies de l'Eglise comme ayant une grande valeur contre eux; nous citerons, comme exemple, un ou deux témoignages du saint docteur. Voilà comment il s'exprime, lett. 217 et 107 à Vital, n. 2 : « Produits tes discussions contre » les prières de l'Eglise, et *quand tu entends le prêtre à l'autel exhorter le* » *peuple de Dieu* à prier pour les incrédules, pour que Dieu les convertisse » à la foi, pour les catéchumènes pour qu'il leur inspire le désir de se faire » régénérer, pour les fidèles pour qu'ils persévèrent comme ils ont com- » mencé : moque-toi de ses pieuses paroles, etc. » Et liv. du Don de la persévérance, c. 123, n. 63 : « Plût à Dieu que les indifférents et les faibles, qui » ne peuvent pas ou qui n'ont pas encore pu entendre les Ecritures, ou leur » explication, entendissent de la sorte ou n'entendissent pas nos discussions » sur cette question, *pour qu'ils vissent mieux les prières*, que l'Eglise a tou- » jours faites depuis son origine, et qu'elle fera jusqu'à la fin des siècles. » Et ailleurs *passim;* tels sont aussi les arguments qu'en tire saint Jérôme, auteur du livre de la Vocation des Gentils, et plusieurs autres. Voy. cardinal Bona, des Matières liturg., liv. I, ch. 7, § 3, avec les savantes notes de Rob. Sala, t. I, p. 106 suiv.

le premier rang (1), puis la liturgie gallicane (2), ensuite la liturgie espagnole, dite *mozarabique* (voy. card. Bona, ouv. cit., liv. I, c. 11, § 1). La liturgie de saint Jacques tient le premier rang parmi les liturgies d'Orient, comme étant la plus ancienne de toutes, et comme ayant été en usage dans presque toutes les églises d'Orient, et parce qu'elle l'est encore dans plusieurs (3); viennent ensuite les liturgies grecques, qui tirent leur nom des saints Cyrille, Basile, Chrysostôme (4), et la liturgie arménienne (5).

Il n'est presque pas de dogme de foi, proposé par l'Eglise catholique, qu'elles n'attestent. Tels sont les dogmes de la Trinité (6), de la divinité du Verbe et du Saint-Esprit (7), de la divinité du Christ, de la vérité de l'incarnation, non seulement de la virginité de la Mère de Dieu, *mais encore de son intégrité dans son enfantement* (8), de la primauté de Pierre

(1) Voy. Muratori, Ancienne liturgie romaine, dissert. des Matières liturg., c. 2; Liturgie de l'Eglise romaine.

(2) Voy. Mabillon, Liturgie gallicane, Paris, 1685, liv. I, c. 4.

(3) Renaudot, Collection des liturgies orientales, Paris, 1616, t. I, diss. 1; Origine et antiquité des liturgies orientales, chap. 4; comme aussi J.-Louis Asseman, ouvrage intit. *Codex liturgicus Ecclesiæ universalis*, Rome, 1749, t. IV, part. II, préf., p. 25. Il y fait observer « que la liturgie de Jérusalem » fut adoptée non-seulement par toutes les églises qui en relevaient, mais » même par plusieurs églises étrangères, et que presque toutes les églises » d'Orient modelèrent leur liturgie sur celle-ci. Donc les Syriens l'approu- » vèrent presque tous, et ils s'en servent encore, quoique dans quelques » églises, suivant la diversité des lieux, et la liberté dont jouissent les évêques, » tous ne concordent pas parfaitement. » Il répète presque la même chose, ibid., sect. 4, p. 40.

(4) Voy. Renaud., Assem., ouv. et pass. cit., comme aussi Lebrun, Explication littérale historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe, Paris, 1741, tom. II et III.

(5) Voy. Lebrun, ouv. cit., t. III, diss. A. L'illustre Père Gabr. Avedichian. Mechitarista a publié la Liturgie arménienne, traduite en italien, Venise, 1832.

(6) En effet, dans le Missel gothique de Thomassin, édit. Vezzosi, Rome, 1751, t. VI, p. 243, on lit : « Nous qui te louons d'une voix unanime, toi qui » es un Dieu dominateur, distinct sans être divisé, trine et non triple, seul et » non solitaire; » et dans l'ancien Missel gallican, ibid. : « Dans la sainte » Trinité, on ne doit rien croire de plus ou de moins grand; puisque, où l'on » dit qu'il y en a un de plus grand, on indique qu'il manque quelque chose » à celui qui l'est moins; donc si quelqu'un soutient qu'il y a dans la divinité » elle-même quelque chose de plus grand et quelque chose de plus petit, il » fait à la majesté divine une injure plus grande qu'il ne pense, etc. »

(7) Voy. le Sacramentaire attribué à Léon-le-Grand, ouv. et éd. cit., p. 476, de même que le Sacramentaire de Gélase, édit. du B. card. Thom., p. 4 et p. 46, et dans le Missel goth., p. 231.

(8) Comme quelques écrivains d'Allemagne n'ont pas rougi d'enseigner, dans

et du pontife romain (1), de l'infaillibilité de l'Eglise, de la suréminence des évêques sur les prêtres (2), de la nécessité de la grâce, de la propagation du péché originel, du sacrifice non sanglant, de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, de la transsubstantiation (3), enfin du purgatoire, et du culte et de l'invocation des saints (4).

Il faut néanmoins se défier des liturgies particulières, qui contiennent ou des choses singulières, ou des parodoxes, et parfois même des erreurs, et par le fait même qu'elles diffèrent des autres, elles sont moins propres à faire autorité, surtout si on les trouve dans les livres des anciens hérétiques (5), ou qui furent interpellées dans les siècles qui suivirent, et qui fourmillent de fautes. La critique ici est nécessaire, et il faut avoir recours aux écrivains irréprochables, qui ont mis tous leurs soins et usé de toute leur science pour les élucider (6).

§ V. — *Pratique de l'Eglise dans l'administration solennelle et publique des sacrements et le culte religieux.*

Quoique ces deux choses puissent être considérées comme des parties intégrantes de la sainte liturgie, il s'ensuit qu'elles

ces derniers temps, que le sein de la bienheureuse Vierge avait été violé lorsqu'elle enfanta, nous citerons ici, pour leur confusion, quelques passages d'un livre gothico-espagnol; voici ce qu'on y lit p. 35 : « Sauveur de tous les » hommes, Jésus-Christ, qui, par l'efficacité d'une nouvelle opération, visitez » la Vierge par l'Ange; qui fécondez, par votre parole, *celle qui doit être » mère tout en demeurant pure, comme aussi en conservant son intégrité vir- » ginale*, etc.; » et p. 27 : « Dans les murs de cette même ville de Bethléem, » vous comblez de l'honneur maternel Marie, mère de Dieu, et la glorifiez de » l'honneur de la virginité; *son sein reste intact quand vous vous y incarnez,* » et lorsque *vous le quittez, il n'est pas violé.* » On lit absolument la même chose p. 28, 29, comme aussi Missel gothique, p. 225-3, de même que dans le Sacramentaire de Gélase, p. 9, et dans celui de Léon, col. 473.

(1) Dans le Sacrament. de Léon, col. 333, et dans le Missel gothiq., p. 315.

(2) Sacrament. de Léon cit., col. 330 et 334.

(3) Zaccaria démontre la vérité de chacun de ces articles par les liturgies, s'appuyant pour cela sur des autorités, diss. cit., Coroll. 10 et suiv. Voy. aussi Muratori et J.-L. Asseman, diss. cit.

(4) Voy. Zaccaria, ouv. et pass. cit., coroll. 17 et 18.

(5) Il est en effet démontré que les anciens hérétiques nestoriens, eutychiens et autres sectaires, altérèrent la liturgie dans les articles sur lesquels ils ne pensaient pas comme l'Eglise catholique, et qu'ils l'interpolèrent pour l'accommoder à leurs erreurs, ce qui les mit en discrédit auprès des anciens. Voy. Lebrun, diss. cit. Aussi le savant Zaccaria donne-t-il des règles pour user sagement de l'autorité des liturgies dans les matières théologiques.

(6) Outre les aut. cit., voy. Grancolas, les Anciennes liturgies, 3 vol., Paris, 1699; Benoît XIV, du Sacrifice de la messe; de Azevedo, S. J., Pratiques liturgiques, Rome, 1750.

occupent la première place, et qu'elles ont une autorité particulière dans la question que nous traitons. Car la liturgie touche proprement au rite, par lequel on rend un culte public à Dieu, surtout par l'oblation du sacrifice; quant à l'administration publique et solennelle des sacrements, elle embrasse les rites par lesquels l'Eglise administre ces instruments divins de la grâce, et le culte religieux, pris ainsi d'une manière générale, a en outre pour objet les jours de fêtes, les vigiles et autres choses semblables, que l'on est dans l'usage de garder.

Or, pour insister d'abord sur l'administration des sacrements, comme il s'agit ici d'une chose d'un usage quotidien, tout homme sensé reconnaîtra sans peine qu'on trouve là un témoignage public, continuel, général et constant touchant le nombre de ces mêmes sacrements, leur efficacité, leurs effets particuliers, et les dispositions requises pour les recevoir dignement. Donc, comme nous voyons par tous les euchologes des églises grecques et orientales, et par les rituels et les sacramentaires des églises d'Occident ou de l'église latine, que l'on a administré partout et toujours sept sacrements, n'est-ce pas une preuve qu'il y a audace, pour ne pas dire folie, de la part des protestants, d'en réduire le nombre à quatre ou à trois, et même, en dernier lieu, à deux. On doit en dire autant de la grâce qu'ils confèrent, ainsi que l'attestent tous ces documents (1), des effets qui leur sont attribués par rapport au caractère du baptême des enfants, de l'usage des exorcismes que saint Augustin faisait énergiquement valoir de son temps contre les pélagiens (que l'on se rappelle ce qui a été dit plus haut), de la pureté de conscience requise pour la sainte communion, de l'usage de la confession auriculaire, et autres pareilles choses (2).

Quant au culte religieux, ceci nous apprend quelle fut la doctrine de la primitive Eglise touchant la vénération des saints, puisque nous voyons que l'on institua des jours de fêtes, que l'on célébra des jeûnes pour honorer la mémoire des

(1) Voy. Edm. Martène, des Anciens rites de l'Eglise, dans ce dont il fait précéder chaque sacrement; Renaudot, la Perpétuité de la foi et de l'Eglise sur les sacrements, t. V.

(2) Voy. ce que nous avons écrit dans les Traités des sacrements de l'eucharistie et de la pénitence; voy. en outre Gabr. Albaspin, Observ. des rites de l'Eglise, II liv., Paris, 1623; J.-B. Casalius, des Anciens rites sacrés des chrétiens, Rome, 1647; Joseph Vicomte, Observat. ecclésiastiq., Paris, 1618.

martyrs dès les premiers temps même de l'Eglise (1); touchant la vénération des reliques et des images (2), touchant l'eau lustrale (3), que les protestants méprisent tant, et une foule d'autres choses qui, pour toucher au dogme de moins près, n'en ont pas moins une grande valeur pour venger l'Eglise romaine de la calomnie qu'on a si souvent lancée contre elle concernant la superstition honteuse dans laquelle elle serait tombée, au moyen-âge surtout, lorsque, disent-ils, *le papisme* eût revêtu sa forme la plus détestable et la plus ténébreuse. Telles sont les niaiseries sur lesquels jouent parfois les protestants!

Or, lorsqu'on traite du culte religieux, on parle du culte qui est reçu dans toute l'Eglise, et non des rites particuliers pratiqués dans chaque église particulière, et que l'on peut regarder comme des modifications particulières du culte, et qui peuvent avoir une valeur partielle, d'après leur ancienneté et l'importance des églises où on est dans l'usage de les observer (4).

§ VI. — *Des saints Pères.*

L'Eglise, dit Noël d'Argonne (5), a gratifié du nom très-grave et très-saint de *Père* ceux qui ont acquis de la réputation, qui se sont fait un nom par leur ancienneté, leur sainteté et leur doctrine, en établissant et en vengeant les dogmes de l'Eglise (6). On est dans l'usage de les diviser en trois âges, le premier comprend les trois premiers siècles, le second les trois siècles suivants, et le troisième enfin part du commence-

(1) Voy. Constitut. apostoliq., liv. V, c. 8 et 13, dans Cotelier, t. I.

(2) Voy. ce que nous avons écrit dans le Traité du culte des saints.

(3) Voy. Constitut. apostoliq., liv. VIII, c. 20; voy. aussi Casalius, ouv. cit., part. III, c. 37.

(4) Tels sont, *V. G.* les rites en usage dans l'église de Milan, qui suit encore le rite ambrosien. Saint Augustin traite longuement des rites reçus dans des églises particulières, dans deux lettres qu'il adressa à Janvier, et qui se trouvent dans l'édit. des Bénéd. sous les n. 54 et 55.

(5) Ouv. int. de la Meilleure méthode pour lire les Pères de l'Eglise, Turin, 1742, part. I, c. 1.

(6) Il faut donc quatre conditions pour que quelqu'un puisse être qualifié de docteur ou de Père de l'Eglise, savoir : une doctrine éminente, une sainteté insigne, le témoignage de l'Eglise, et enfin une ancienneté notable. Or, quoique Tertullien et Origène n'aient pas le témoignage de l'Eglise, on les compte néanmoins parmi les Pères, en raison de leur ancienneté et de leur doctrine insigne.

ment du VII[e] siècle et s'étend jusqu'au XII[e], savoir, jusqu'à saint Bernard, que l'on est dans l'usage d'appeler *le dernier des Pères* (1). Car à cette époque on vit sinon s'établir, du moins s'étendre davantage une nouvelle méthode *scholastique* dans les discussions. Par conséquent, il ne faut pas rapporter les Pères à l'ordre des scholastiques, non plus que confondre les scholastiques avec les Pères.

Il faut distinguer dans les Pères deux choses que parfois l'on confond, savoir, s'il m'est permis d'ainsi parler, la qualité de *témoin* de la tradition, et la qualité de *docteur*. Parfois en effet, les Pères, dans leurs écrits, se montrent les témoins de la tradition et de la doctrine de l'Eglise, en vigueur au temps où ils vivaient; pendant que parfois ils jouent le rôle de controversistes et de théologiens, ils exposent les articles de foi, ils les défendent, ils font valoir en leur faveur des raisons diverses, ils expliquent aussi la doctrine de l'Eglise, ils tirent des conclusions, ils comparent, ils font enfin connaître la manière dont ils conçurent subjectivement la doctrine, ainsi que le font nos docteurs dans leurs explications de la théologie (2).

Or, on ne doit pas envisager l'autorité des Pères de la même manière, lorsqu'ils sont témoins de la tradition et de la foi de l'Eglise, que quand ils traitent comme docteurs de la foi et de la tradition. Car, dans le premier cas, leur autorité est presque irréfragable, si tous, ou même plusieurs, et parfois quelques-uns seulement, s'accordent toutes les fois que ces plusieurs ou ces quelques-uns ont pour eux le suffrage de l'Eglise (3). Car alors leur autorité s'identifie avec la tradition, et même, qui plus est, avec l'autorité même de l'Eglise (4). Dans le dernier

(1) Théod. Ratisbonne a publié dernièrement une remarquable Vie de saint Bernard en deux vol. in-8°, Paris, 1841; elle est très-propre soit à exciter à la piété, soit à donner l'intelligence des écrits de ce saint Père.

(2) Voy. les belles choses qu'a écrites là-dessus Pétau, Prolég., c. 11, §§ 2 et suiv., où il distingue lui-même ce que les Pères ont écrit comme témoins de la tradition, et ce qu'ils ont traité comme docteurs; comme aussi Bolgeni, ouv. int. de l'Etat des enfants morts sans baptême, Macerata, 1787, part. I, prélim. 3, 4, 5.

(3) Tels sont surtout ceux que la divine Providence a de temps en temps suscités contre des hérétiques particuliers, *V. G.* saint Athanase contre Arius, saint Cyrille d'Alexandrie contre Nestorius, saint Léon-le-Grand contre Eutychès, saint Epiphane contre Aérius, saint Augustin contre Pélage, ainsi de suite.

(4) C'est dans ce sens que le V concile, session III, ou, comme le prétend

cas, au contraire, où les Pères agissent comme docteurs, ils méritent la vénération en raison de leur ancienneté, de leur science et de leur sainteté, de manière que si de graves raisons l'exigent, ce soit une bonne chose que de renoncer à leurs sentiments particuliers, tout en conservant toujours pour eux le respect qui leur est dû (1). Certes, on rencontre, dans les écrits des Pères, un grand nombre soit d'opinions privées, soit d'interprétations exégétiques des Ecritures, que tout le monde

Gennade, le VI concile a établi : « Nous suivons en tout et les saints et les » saints docteurs de l'Eglise de Dieu..... et nous admettons tout ce qu'ils ont » écrit sur la vraie foi, et pour la condamnation des hérétiques. » Dans Gennade, p. 317. Le VII concile publia aussi ce décret : « Ceux qui rejettent les expres- » sions que les saints Pères ont prononcées pour confirmer les véritables » dogmes de l'Eglise de Dieu, d'Athanase, de Cyrille, d'Ambroise, d'Augustin » et des autres, ou qui n'admettent pas les actes des quatrième et sixième » conciles œcuméniques, qu'ils soient anathèmes. » Ibid., p. 317. Grec. conc. Flor. De là saint Cyrille d'Alexandrie affirme, dans la Déf. du huitième anathème, « que les Pères furent des lumières qui contenaient le verbe de vie ; » et dans sa lettre 1re à Successus, sur le dogme de la foi et de l'incarnation : « Nous sommes savants, dit-il, par la sainte Ecriture et les saints Pères ; » et vers la fin de la même lettre : « Suivant, dit-il, en tout les décrets ortho- » doxes des saints Pères, nous avons écrit un livre contre les dogmes de » Nestorius. » En conséquence, saint Martin I, pape, approuvait justement au concile de Latran les paroles suivantes de Victor de Carthage, par lesquelles il exhortait « à ne pas permettre à qui que ce soit de dire quelque chose de » nouveau que la tradition des saints Pères n'a pas défini. » Voyez Pétau, pass. cit.; voy. aussi Noël d'Argonne, ouv. cit., part. I, c. 4 et suiv.

(1) C'est à cela que se rapporte ce que saint Augustin inculque prudemment *passim*, comme dans sa 148e lettre à Fortunatien, n. 15, où il écrit : « Nous » ne devons pas regarder les controverses de tous les hommes, quoique catho- » liques et réputés, comme des écritures canoniques, de manière que nous » ne puissions, sauf le respect qui leur est dû, improuver ou rejeter dans leurs » écrits ce que nous y trouvons d'opposé à la vérité, que nous devions l'in- » telligence à la grâce de Dieu, à autrui ou à nous-mêmes. Et je veux que » les autres fassent pour mes écrits ce que je fais pour ceux d'autrui ; et liv. XI, contre le manichéen Fauste, c. 5, après avoir parlé des Ecritures, auxquelles nous devons une foi entière, il ajoute : « Mais dans les écrits des auteurs sub- » séquents, qui comprennent des livres sans nombre, qui pourtant n'approchent » sous aucun rapport de l'excellence des Ecritures canoniques, quel que soit » celui où l'on trouve la vérité, son autorité néanmoins est bien inférieure. » Et par suite, si on y trouve certaines choses qui semblent s'éloigner de la » vérité, c'est parce qu'on ne les entend pas comme elles sont dites ; néan- » moins, le lecteur ou l'auditeur est libre d'approuver ce qui lui plaît, ou » d'improuver ce qui l'offense..... et s'il y a quelque chose qui lui déplaît ou » qu'il ne veut pas approuver, il n'est pas blâmable. » Enfin, passant le reste sous silence, lettre 81, à Jérôme, n. 3, après avoir rapporté ce jugement sur les Ecritures canoniques, il poursuit : « Je lis les autres de façon que, quelle » parfaite qu'en soit la sainteté et la doctrine, je ne les tiens pourtant pas pour » vrais parce qu'ils ont ainsi pensé, mais bien parce qu'ils m'ont persuadé, » soit par ces auteurs canoniques, soit par une raison probable, qu'ils ne » s'écartent pas du vrai. »

n'approuve pas, et même que plusieurs rejettent, qui plus est. Les Pères sont aussi, dans diverses questions, divisés de sentiment, et ils se combattent même, toutefois sans blesser la charité (1). En conséquence, dans ces cas-là, il faut peser la valeur des raisons, rechercher les fondements des autorités sur lesquelles ils s'appuient; il faut enfin tout peser, le flambeau de la critique en main (2).

Mais pour reconnaître quand il faut regarder les Pères comme les témoins de la doctrine reçue dans l'Eglise et de la tradition, il est certaines règles et certains principes qu'il ne faut pas perdre de vue; et 1. il faut voir s'ils l'affirment expressément, ainsi qu'ils le font souvent; 2. s'ils donnent un point de doctrine comme une chose certaine, démontrée et reçue dans l'Eglise; 3. si dès qu'une opinion nouvelle a paru, ils s'élèvent aussitôt contre elle comme contre une erreur ou une hérésie opposée à la doctrine reçue dans l'Eglise; 4. s'ils en poursuivent l'auteur comme un novateur et un hérétique; 5. si tous, ou au moins la plupart, s'accordent à proposer un article comme de foi et comme doctrine de l'Eglise, ou à donner l'interprétation dogmatique d'un texte de l'Ecriture, ce qui doit s'entendre aussi des mœurs ou de la doctrine morale (3).

Il faut pourtant encore observer avec soin, dans les écrits des Pères, *l'objet* de la foi qu'ils défendent, en leur qualité de témoins de la tradition, du *motif*, ou même de la manière dont ils l'établissent. Car en proposant *l'objet* de la foi, ils se montrent véritablement comme des témoins, pendant que, par la manière dont ils le vengent ou le défendent, ils n'agissent que comme docteurs; parfois ils font valoir des preuves moins péremptoires, qui pourtant ne peuvent pas infirmer la vérité de *l'objet* (4). Il ne faut pas perdre de vue non plus que les

(1) Nous en avons un magnifique exemple dans les saints Jérôme et Augustin, qui différaient sur certains points, sans pour cela que la charité en souffrît, comme on le voit par les lettres de ces deux docteurs.

(2) Voy. Noël d'Argonne, ouv. cit., Meilleure méthode pour lire l'Ecriture, part. III, c. 11.

(3) Voy. Maran, Préface des œuv. de saint Justin, part. II, c. 13, § 4, n. 1 et suiv., et Melch. Canus, Lieux théol., liv. VII, c. 2 et suiv.

(4) Voy. Melch. Canus, pass. cit., ch. 2, et P. Kilber, S. J., ouv. cit., intit. Principes théologiques, Wirceburg, 1771, diss. 3, des Principes adjuvants, c. 1, art. 1 et suiv., où il dit plusieurs choses fort intéressantes sur l'usage des Pères dans les questions théologiques.

Pères ne procèdent pas de la même manière pour établir leur sentiment que pour défendre les dogmes de foi par la tradition. En effet, lorsqu'ils soutiennent leur propre opinion, ils discutent de manière à n'infliger aucune note à l'opinion opposée; ils laissent même les autres libres de suivre leur propre sentiment, comme on le voit par ceux qui prétendaient qu'il fallait baptiser de nouveau ceux qui l'avaient été par les hérétiques (1); par ceux qui soutenaient le règne de mille ans, ou l'inspiration des soixante-dix interprètes, et autres semblables choses (2); pendant que, quand il s'agissait de la doctrine de la foi, ils ne souffraient pas que quelqu'un pensât autrement, *V. G.* touchant la résurrection future des corps, la divinité du Verbe ou du Christ, l'inspiration des prophètes, etc.

Pourvu que l'on ne perde pas cela de vue, il sera facile de fermer la bouche aux détracteurs des Pères, lorsqu'ils exagèrent leurs erreurs en critique, en physique, en exégétique, en histoire, dans leurs sentiments particuliers (3); car en admettant même ces fautes dans les écrits des Pères, ceci ne diminue en rien leur autorité, quand ils ne se montrent, d'après les règles que nous venons de poser, que comme les témoins de la tradition et de la foi communes (4).

(1) Voy. ce que nous avons dit dans le Traité des sacrements en général, ch. 3.

(2) Voy. Maran, pass. cit. n. 2. Il fait observer que Justin a soutenu l'idée d'un royaume terrestre de manière à fournir une preuve aux adversaires de la véritable foi, de la foi pure, pendant que dans son Dialogue avec Tryphon, n. 80, il nie que ceux qui ne croient pas à la résurrection soient chrétiens : de même aussi, quoique le même saint martyr soutienne l'inspiration des Septante, il la soutient pourtant dans un tout autre sens que l'inspiration des prophètes. Ils blâme les Juifs en cela seulement, n. 68, 71, 72, qu'ils osent changer et blâmer l'interprétation qui s'élabora dans le palais de Ptolémée, et nullement parce qu'ils ne croyaient pas qu'elle était inspirée; et on peut en dire autant pour les autres qui se trouvent dans le même cas.

(3) C'est donc tout-à-fait à tort que les hérétiques nous objectent ces erreurs pour amoindrir l'autorité des Pères, et en dernier lieu Shuttleworth, ouv. cit., p. 46 et suiv., quand il n'y a pas un catholique qui ne donne des règles pour user sagement de l'autorité des Pères.

(4) Ce que nous avons établi jusque-là, touchant l'autorité des Pères, réfute ce que l'école d'Oxford est dans l'usage de rejeter sur les catholiques, savoir, qu'ils professent pour l'autorité des Pères une vénération abstractive ou théorique, et qu'ils la rejettent en pratique quand ils trouvent qu'ils leur sont opposés. Palmer et Newman, entre autres, mettent en avant cette accusation. Le premier, en effet, traité cit., *de l'Eglise*, vol. II, p. III, c. 3, p. 61, en note, accuse Michel Médine et Maldonat d'agir de la sorte; Newman accuse aussi, leçon 2, p. 62, Pétau d'avoir traité de coupables d'hétérodoxie envers la Trinité les confesseurs et les martyrs antinicéens en même temps que les Pères,

§ VII. — *Des théologiens scholastiques.*

Les théologiens scholastiques succédèrent ici aux Pères de l'Eglise. On doit pareillement les considérer à un double point de vue, et comme témoins et intermédiaires de la tradition, et comme docteurs, défendant et développant la doctrine qu'ils ont reçue de l'antiquité. Ceux qui, dit-on, introduisirent les premiers la méthode scholastique, sont saint Jean Damascène parmi les Grecs, et saint Anselme de Cantorbéry parmi les Latins; puis le Maître des Sentences ou Pierre Lombard, saint Thomas d'Aquin et saint Bonaventure la développèrent et l'élevèrent à son apogée; ils eurent ensuite un grand nombre d'imitateurs (1).

Pour nous, envisageant ici les scholastiques sous le premier point de vue, nous pensons qu'ils ont une grande valeur, surtout en ce qu'ils ont ramené la doctrine de l'Eglise à certains chefs, et qu'ils l'ont déterminée à l'aide de certaines formules. Or, il est évident que quand ils ont réuni les chefs de cette doctrine, et qu'ils les ont déterminés à l'aide de formules, ils ont suivi la doctrine et la tradition alors en vigueur dans l'Eglise, et qu'ils ne se sont pas conduits arbitrairement en cela. En conséquence, lorsqu'ils enseignèrent, *V. G.* qu'il y a *sept* sacrements de l'Eglise, que *trois* d'entre eux impriment un caractère, que le corps de Jésus-Christ est *réellement* et

de même que Bellarmin, parce qu'il a affirmé que quelques Pères n'ont pas eu en tous points des idées exactes sur le purgatoire. Que prétendent les membres de l'université d'Oxford en faisant de semblables objections? S'ils prétendent que les catholiques rejettent l'autorité des Pères en tant qu'ils sont les témoins de la tradition, ils se trompent gravement, puisque cela est directement opposé à leur doctrine; si, au contraire, ils prétendent que les catholiques ne suivent pas d'une manière aveugle l'autorité des Pères dans ce qui ne touche pas à la foi, et qu'ils les soumettent à certaines règles, par le fait même ils conviennent qu'ils n'embrassent leurs opinions qu'avec discrétion. Au reste, quoiqu'il en soit de Médine, que les nôtres accusent même de témérité, lorsqu'il accuse sur le plus léger ou même sans fondement aucun tant de Pères d'arianisme. Certes, Newman prouve qu'il n'a jamais lu la préface en six chapitres que Pétau a mise en tête du livre de la Trinité. Mais il faut voir sur ce chef l'apologie que Zaccaria a faite de Pétau. Outre les auteurs cités, voyez, touchant l'autorité des Pères et l'usage qu'on doit en faire, Thomassin, traité 1, des Prolég. de la théologie; on le trouve dans le Traité des dogmes théologiques, t. III, Paris, 1689; comme aussi Introduction à la théologie dogmatico-scholastique, P. Gauthier, S. J., dans le Trésor de Zaccaria, t. 1, c. 2, art. 6; de Moissy, Méthode dont les Pères se sont servis en traitant des mystères, Paris, 1685. Bossuet recommanda ce dernier ouvrage.

(1) Voy. Kilber, ouv. cit., diss. 3, c. 2, art. 1, *de la Notion et de l'histoire de la théologie.*

substantiellement présent dans l'eucharistie, quand ils donnèrent le nom de *transsubstantiation* à la manière dont Jésus-Christ est présent dans l'eucharistie, et une foule d'autres choses du même genre, qu'ils ont transmises d'un consentement unanime admirable, il est indubitable qu'elles leur ont été transmises par leurs devanciers; et comme ils ont obtenu le suffrage de l'Eglise, il est évident que leur autorité en ce point est irréfragable. Aussi les protestants se conduisent-ils d'une manière inique lorsqu'ils s'élèvent contre ces formules et cette fixation, qu'ils traitent d'invention scholastique, parce qu'ils ne les trouvent pas dans les saints Pères. Ils ne distinguent pas assez entre la vérité énoncée et la forme de l'énonciation; c'est aux scholastiques qu'il faut attribuer celle-ci, pendant qu'il faut attribuer la vérité à l'antiquité et à la tradition.

Que si nous considérons les scholastiques comme docteurs, nous devons, et à plus forte raison, leur attribuer ce que nous avons dit de l'autorité des Pères. Nous devons d'abord distinguer l'objet du motif ou des raisons de croire et des arguments à l'aide desquels ils les établissent et les défendent; nous devons aussi séparer ce qu'ils proposent comme la doctrine de la foi et de l'Eglise, des opinions qui sont émises par un ou par plusieurs docteurs, examiner sérieusement les fondements sur lesquels ils s'appuient; et c'est dans ce sens que Melchior Canus a justement écrit ce qui suit : « L'autorité de » plusieurs ne doit pas ébranler le théologien; mais, n'eût-il » pour lui qu'un petit nombre d'hommes, s'ils sont graves, il » pourra faire face à un grand nombre. Car on ne les compte » pas, mais on les pèse (liv. VIII, c. 4, n. 1). » Certes, nous voyons quelquefois une opinion particulière qui a été pendant longtemps ou commune ou presque commune, que plus tard on a abandonnée, rejetée comme improbable ou même comme fausse (1). Il faut encore ajouter que nous devons distinguer les défauts propres à un certain nombre ou à quelques scholastiques de la méthode scholastique elle-même. La méthode est bonne, elle aide grandement à découvrir les sophismes des

(1) Tel *V. G.* que l'opinion sur la matière essentielle du sacrement de l'ordre, consistant dans la tradition des instruments, qui est presque abandonnée de nos jours, et qui pourtant était commune parmi les scholastiques; c'est ce qui a eu lieu pour plusieurs autres opinions, qu'il serait trop long d'énumérer chacune à part.

hérétiques, à bien déterminer l'état de la question, à rendre la question claire, et une foule d'autres choses. Quant aux vices qui s'y sont introduits par l'abus qu'on en a fait, et que Melchior Canus poursuit énergiquement (1), on doit les éviter, et on ne doit pas en incriminer la méthode elle-même (2).

Pour cela, il est un double écueil à éviter, c'est celui de ceux qui vantent la méthode de l'école à ce point que, s'ils ne voient pas traiter les questions qu'agitèrent les anciens scholastiques et employer les expressions dont ils se servirent, ils méprisent presque ces discussions comme sèches, arides et

(1) Liv. VIII, c. 1, où il écrit entre autres choses : « Je sais qu'il y eut dans » l'école des théologiens de peu de valeur qui résolurent toutes les questions » théologiques à l'aide d'arguments frivoles, et qui ôtèrent par des raisons sans » valeur aucune à des questions très-graves tout leur poids, et ils publièrent » sur la théologie des commentaires dignes à peine de vieilles femmes. Les » preuves tirées des saintes Ecritures y sont très-rares; il n'y est fait aucune » mention des conciles; on n'y trouve rien des anciens saints Pères, pas une » preuve tirée d'une philosophie sérieuse; ils ne sont presque pleins que des » puérilités scholastiques; si les supérieurs le veulent, on les appellera théo» logiens; ils ne sont pas scholastiques, ils sont moins encore théologiens; ils » introduisent dans l'école les phrases des sophistes; ils font rire les hommes » instruits, et excitent le mépris des plus délicats... Je sais aussi qu'il y en a » dans l'école qui semblent nés pour susciter la discorde, qui pensent qu'ils » ont bien disserté lorsqu'ils ont parlé contre les docteurs, en sorte qu'ils » semblent s'être moins proposés de trouver la vérité que de convaincre les » adversaires, et qui remplissent tous les papiers de discussions et de querelles. » Et il y en a parmi eux, dans l'Eglise, qui, semblables à des soldats aguerris, » ou défendent ou attaquent, et leur discussion en matière théologique con» siste dans l'étude, la contention, le désaccord. »

(2) Voy. ibid. Melch. Canus poursuit en ces termes : « Mais il y en eut, sans » aucun doute, beaucoup dans l'école, qui, après s'être soustraits à ces défauts, » traitèrent sérieusement et avec modestie les matières théologiques..... Et il » ne faut pas faire retomber sur tous les vices du petit nombre; et quand » même la plupart des théologiens seraient entachés de ces défauts, cette » calomnie serait encore inique. Car, comme il n'est personne de juste et de » prudent qui accuse tous les jeunes gens, quoique la plupart soient licencieux, » parce que tous les jeunes gens ne le sont pas, et qu'il n'y a que les mauvais, » de même, comme cette opiniâtreté scholastique n'est pas le fait de tous, » mais seulement de théologiens légers, il serait certainement inique, comme » je le disais naguère, d'imputer à l'école ces vices, qui ne peuvent être que » le propre d'une école sans valeur, vaine et opiniâtre. » Les choses étant ainsi, c'est avec justice que Pie VI, dans sa constitution *Auctorem fidei*, a condamné la proposition 76 du synode de Pistoie, à cause de l'acharnement avec lequel le synode poursuit la scholastique « comme étant le moyen qui » ouvre la voie aux innovations et à des systèmes opposés, sur des matières » d'une grande importance, et qui enfin a introduit le probabilisme et le » laxisme, » en tant qu'il rejette sur la scholastique les défauts des particuliers qui ont pu en abuser ou qui en ont abusé. Cette proposition est dénoncée et condamnée « comme fausse, téméraire, injurieuse pour les hommes saints et » les docteurs qui l'ont cultivée pour le plus grand avantage de la religion » catholique, et comme favorisant les attaques des hérétiques. »

indignes d'un théologien. Il en est même qui sont allés jusqu'à soutenir que, si on ne revient à la philosophie péripatéticienne avec les formes aristotéliciennes, c'en est presque fait de la défense de la foi de l'Eglise. Ils pèchent certainement par excès; mais il faut aussi éviter l'écueil de ceux qui rabaissent beaucoup trop les scholastiques et leur méthode, qui la ruinent (1). Les hommes qui s'appliquent entièrement aux belles-lettres, sans approfondir la doctrine et s'en pénétrer, font peu de cas des scholastiques. Leibnitz disait que la méthode des scholastiques cachait, sous un extérieur abrupte, un trésor précieux. C'est à eux que Grotius a emprunté presque dans son entier son ouv. intit. *du Droit de guerre et de paix*. Barbeyrac a réfuté plusieurs erreurs de Puffendorf à l'aide des doctrines scholastiques (2).

§ III. — *Des hérétiques.*

On s'étonnera peut-être de nous voir classer parmi les témoins de la tradition dogmatique les hérétiques eux-mêmes, qui en sont les ennemis les plus acharnés; mais si l'on examine notre manière d'agir d'un peu plus près, on cessera de s'étonner. Les hérétiques, en effet, quoique contre leur gré, nous fournissent toujours un double témoignage des plus frappants de la vraie foi et de la tradition dogmatique, et cela tant pour les choses qu'ils retiennent en se séparant de l'Eglise que pour celles qu'ils combattent.

(1) Pierre Tamburini tient parmi eux un rang distingué, lui qui a été, sur la fin du siècle passé et au commencement de celui-ci, le coryphée des jansénistes en Italie, ouv. int. Sources de la sainte théologie, Ticini, 1790, vol. III, diss. 4. Mais voy. contre le même ouv. celui int. *La cattiva logica del giansenista D. Pietro Tamburini*, Turin, 1795.

(2) Voy. Gerdil, Sages instructions théologiq., art. de la Scholastiq., œuv. édit. Rome, t. X, p. 267; de même que Muzzarelli, Bon usage de la logique, opusc. 4; Théol., édit. de Rome, t. I; comme aussi Boyer, ouv. int. Défense de la méthode d'enseignement suivie dans les écoles catholiques, Paris, 1836.

Il faut distinguer dans les scholastiques ce qui dépend de la perspicacité de l'esprit et du raisonnement, des documents positifs; pour ce qui est de la première de ces choses, personne peut-être ne les a surpassées; quant à la seconde de ces choses, ils sont inférieurs; on y reconnaît le manque de livres et de documents dont ils étaient alors privés.

Voy. aussi Gener, prem. introduct. à la Théologie scholastico-dogmatique, ch. 1, 2, 3 et 4, où il donne une longue histoire de la théologie scholastique avec ses pièces justificatives, auxquelles il ajoute le dénombrement des académies où on cultiva la scholastique depuis le XIIe siècle de l'Eglise jusqu'à l'an 1767, et le catalogue des scholastiques qui fleurirent pendant ce temps-là, et il en énumère plus de six cents.

Et d'abord les hérétiques sont d'excellents témoins de la foi et de la tradition de l'Eglise pour les choses qu'ils retiennent, ou pour les lambeaux de l'ancienne foi qu'ils emportent avec eux lorsqu'ils se séparent de l'Eglise, ou que leur opiniâtreté les en fait exclure. Les hérétiques, avant leurs innovations, ont en effet été nourris et élevés dans l'Eglise, catholique, et comme ils ne s'écartent de la vérité que sur quelques articles particuliers, ou qu'ils nient ou qu'ils ajoutent, à l'exception de ces articles, ils continuent de professer les autres avec l'Eglise catholique. En conséquence, pour tous les articles qu'ils conservent de commun avec l'Eglise, ils sont les témoins de cette antique foi qui était en vigueur dans l'Eglise quand ils rompirent avec elle, ou quand ils furent rejetés de son sein. De là, plus les hérétiques sont anciens, plus le témoignage qu'ils rendent des vérités professées dans l'Eglise est éclatant. Pour le prouver par des exemples, *V. G.* les docètes nous fournissent une preuve très-certaine que, de leur temps, l'Eglise croyait à la divinité de Jésus-Christ, puisqu'ils affirmaient qu'il est vraiment indigne de Dieu de s'unir intimement à la nature humaine; les ébionites et les cérinthiens nous attestent aussi que l'Eglise croyait à la véritable humanité du Christ, par le fait qu'ils soutiennent qu'il est véritablement, et même, qui plus est, purement un homme; les gnostiques nous attestent que l'on croyait que le péché originel a vicié la nature; les ariens nous attestent que l'on croyait à la distinction des personnes en Dieu; les eutychiens, à l'unité de personne; les nestoriens, à la distinction des natures en Jésus-Christ, et ainsi de suite. Comme, en outre, les anciennes sectes qui subsistent encore ont retenu soit la hiérarchie ecclésiastique, soit l'oblation du sacrifice, soit tous les sacrements, nous en concluons légitimement que l'Eglise catholique, dès le quatrième et le cinquième siècle, admettait déjà ces articles que les hérétiques modernes regardent comme des innovations papistes récemment introduites, et ainsi nous réfutons et nous confondons les hérétiques par les hérétiques (1).

Mais les hérétiques ne nous fournissent pas une preuve

(1) Maran et Renaudot ont fait un excellent usage de cet argument; celui-là dans l'ouvrage souvent cité, Divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, surtout liv. III, ch. 5, 6 et 7; celui-ci dans l'ouv. aussi cité, la Perpétuité de la foi, t. V. Si nous réunissions tous les articles que chaque secte hérétique, prise à part, professe en commun avec l'Eglise catholique, nous aurions la foi catholique dans toute sa teneur. Quel plus beau triomphe pour la vérité catholique!

moins éclatante de l'ancienne foi de l'Eglise catholique et de l'antique tradition sur la partie de la doctrine qu'ils ont attaquée. Si cette doctrine n'avait pas été, en effet, en vigueur dans l'Eglise au moment où chaque secte particulière parut, les hérétiques ne l'auraient jamais combattue, et l'Eglise ne les aurait pas condamnés et rejetés comme novateurs. Qui irait nier, en effet, que l'Eglise croyait à trois personnes distinctes en Dieu, lorsque les sabelliens imaginèrent une seule personne en Dieu avec un triple nom? ou qu'elle croyait à la divinité du Verbe, lorsque les ariens prétendirent mensongèrement que le Verbe divin est créé? ou qu'elle ne professait pas l'union hypostatique des deux natures en Jésus-Christ, et par suite l'incarnation véritable du Verbe de Dieu, lorsque les nestoriens trouvèrent l'union morale, et ainsi de suite? En conséquence, il nous suffit d'énumérer les erreurs de chacune des anciennes sectes et de les opposer aux unitaires de nos jours, aux sociniens, aux rationalistes, pour leur démontrer quelle fut l'ancienne croyance de l'Eglise catholique et sa doctrine touchant les articles sur lesquels ils se séparent honteusement de notre foi (1).

Nous ajouterons en outre que, d'après la manière dont les anciens hérétiques attaquèrent une vérité catholique quelconque et par les difficultés qu'ils se proposèrent de résoudre, on voit quelle était la vraie doctrine de l'Eglise, et l'interprétation dogmatique de l'Ecriture, et le sens traditionnel qui était autrefois en vigueur dans l'Eglise comme il l'est aujourd'hui. Pour ne nous appuyer que sur un seul exemple, lorsque Tertullien, devenu déjà montaniste, combattit les indulgences que les évêques attribuaient aux prières des martyrs, et qu'il insistait sur la puissance de la satisfaction de Jésus-Christ pour exclure les satisfactions des martyrs, ne fournit-il pas un témoignage remarquable du sentiment et de la doctrine de l'Eglise catholique sur ces articles, au troisième siècle (2)?

(1) Car tous ces hérétiques, comme les modernes hérétiques luthériens, calvinistes, et en général tous les protestants, prétendirent que l'Eglise était déchue de sa splendeur par un mélange impur et par les abus qui s'y étaient glissés, et qu'il fallait la ramener à sa simplicité et à son éclat primitifs, sans exclure même, ainsi que nous l'avons dit, les apôtres. Hommes audacieux, qui n'ont pas craint de réformer l'œuvre de Dieu! Mais l'Eglise, colonne inébranlable de la vérité, leur résista toujours avec force, et elle préserva de leurs dilapidations le dépôt de la foi dans toute sa teneur, et elle réduisit à néant les efforts de tous les hérétiques.

(2) Voyez ce que nous avons écrit dans le Traité des indulgences. Certes,

Donc, quoique ce soit malgré eux et à contre-cœur, tous les hérétiques patronnent de deux manières la cause de l'Eglise catholique, et ils nous fournissent des tables de son ancienne doctrine et de la tradition dogmatique d'autant moins suspectes qu'elles viennent de ses adversaires et de ses ennemis les plus acharnés. Les hérétiques sont pour l'Eglise catholique ce que sont, pour le christianisme, les Juifs, dont les livres nous aident à réfuter les païens et les incrédules; ils nous servent merveilleusement, eux aussi, à réfuter les nouveaux hérétiques (1).

§ IX. — *De l'histoire ecclésiastique.*

Il n'est pas un homme sage qui doute que l'histoire qui rapporte ce qui s'est passé dans l'Eglise ne serve puissamment à en faire connaître la foi et la tradition. Et c'est là surtout la raison pour laquelle M. Canus, après l'avoir placée parmi les lieux théologiques qu'il appelle *supplémentaires* et tirés d'une source étrangère (liv. I, c. 3), la classe presque parmi les lieux théologiques internes et propres aux théologiens (M. Canus, liv. XI). Que l'histoire ecclésiastique soit d'un grand secours pour les théologiens, la chose l'indique d'elle-même. C'est elle en effet qui, par la série non interrompue des faits, place sous les yeux l'origine de l'Eglise, sa diffusion dans l'univers entier, les successions des évêques, surtout des pontifes romains, comme aussi la naissance et les causes, l'accroissement, le décroissement, et enfin l'extinction de la plupart des hérésies; les actions éclatantes des saints, les écrits des auteurs qui fleurirent à tous les âges et qui combattirent

Calvin n'a rien fait valoir pour combattre les indulgences, que Tertullien n'eût opposé aux chrétiens. On peut en dire autant des arguments que le même Tertullien s'objectait, et que les catholiques employaient pour démontrer que tous les péchés sont rémissibles; et nous voyons par là comment l'Eglise interprétait dogmatiquement, au IIIe siècle, certains textes des Ecritures. On doit en dire autant des autres adversaires de l'Eglise et de sa doctrine.

(1) Ce que nous avons dit des hérétiques peut aussi s'appliquer aux livres apocryphes, tels que les Constitutions de Clément, les Constitutions apostoliques, les Canons apostoliques, les Livres sibyllins et autres semblables ouvrages qui, quoique supposés et apocryphes, ont néanmoins une grande valeur pour faire connaître la foi de l'Eglise à l'époque où ils furent écrits, et la discipline qui était alors en vigueur, quand surtout la plupart de ceux que nous avons énumérés se rapportent au IIe, au IIIe et au IVe siècle. Car leurs auteurs n'auraient pas pu espérer de faire illusion, s'ils n'eussent pas inséré dans ces livres ce que l'on croyait alors. Le théologien peut donc s'en servir pour atteindre son but.

ou défendirent le christianisme; les opinions en vigueur à chaque époque, et surtout les diverses vicissitudes de l'Eglise; la stabilité de la foi, l'esprit de l'Eglise et le sens chrétien (1).

Mais comme tous les historiens ne sont pas également sérieux et attachés à la vérité, et que les uns sont gênés par leur mauvais vouloir ou par leur négligence, les autres par leurs préjugés ou par d'autres causes qu'il serait trop long de vouloir énumérer ici, ne rapportent pas les faits avec la candeur voulue, et qu'ils rattachent, selon qu'ils sont diversement impressionnés, les effets à des causes improbables ou fausses, et qu'ils jugent l'événement avec intention, qu'ils ne se transportent pas au temps où il eut lieu, mais qu'ils l'apprécient d'après celui où ils vivent, afin de pouvoir ensuite le juger d'après les idées qui ont cours présentement, il en résulte que ceux qui veulent faire une étude sérieuse de l'histoire ont besoin de beaucoup de sagacité et de critique.

Il ne nous appartient point de donner ici les règles de la critique, que l'on peut facilement trouver dans les auteurs accrédités (2) ; il ne nous paraît pas inutile pourtant d'en dire ici quelques mots en passant. La critique véritable, quand on en fait un bon usage, est d'un grand secours; en s'appuyant sur elle, les hommes doctes ont tiré des ténèbres une foule de choses, et ils y en ont relégué d'autres que l'on en avait tiré;

(1) L'Histoire ecclésiastique de Noël Alexandre est surtout utile aux théologiens, car elle contient largement toutes les parties énumérées; elle ne contient pas seulement, en effet, un relevé de l'histoire pour chaque siècle, ce qui suffit pour connaître les questions ecclésiastiques, mais elle renferme en outre de savantes dissertations critiques et polémiques dont ils peuvent aussi faire usage, et où chacun peut puiser une riche moisson, pourvu toutefois qu'on les lise avec les remarques de Roncaglia et les notes de Mansi. Il faut en dire autant de l'Histoire de Fleury, avec la critique de Marchetti. Mais ce qu'il faut préférer avant tout pour l'abondance des matières et des documents, ce sont les Annales du V. César Baronius, avec la critique d'Ant. Pagi et de son continuateur Oderic Raynald, avec les notes de Mansi. Et si on pouvait le faire, il faudrait consulter les anciens auteurs eux-mêmes, et puiser à ces sources les grands avantages que l'on peut retirer de la lecture de ces mêmes auteurs.

(2) On peut tirer pour cela un grand profit des prolégomènes que les Bénédictins ont mis en tête des œuvres des Pères, comme de Pétau, de Vallarsius et autres savants écrivains de ce genre, comme aussi des Bollandistes, et surtout du savant P. Daniel Papebroch, qui a grandement servi la critique; de même que des auteurs du Journal de Trévoux, de Tillemont et de plusieurs autres. Le P. Honoré de Sainte-Marie a bien mérité de la critique, ouv. en 3 vol. in-4, intit. Réflexions sur l'usage et sur les règles de la critique, Paris, 1713; on en a donné une traduction latine publiée à Venise, 1788.

plusieurs faits dont on doutait ont été complètement éclaircis et mis hors d'atteinte; on en a classé, au contraire, parmi les fables un grand nombre que l'on tenait communément pour certains; on a distingué les ouvrages altérés des ouvrages authentiques, les ouvrages authentiques des ouvrages interpolés, et on a rendu, par ce moyen, à leur vérité native et mis dans tout leur jour une foule d'autres faits mensongers qui viciaient l'histoire. Mais il faut prendre ici beaucoup de précautions; car si la critique est prudente et modérée, et si elle se renferme dans de justes bornes, elle sert grandement; pendant que, si elle ne connaît pas de bornes, si elle est sans frein, si elle dégénère en licence, elle devient nuisible et pleine de danger. Les protestants sont surtout atteints de ce vice (1). On reproche même à plusieurs catholiques, surtout du dernier siècle, d'en avoir été atteints (2).

Il faut donc ne pas outrepasser les bornes dans ce genre de critique, et 1. elle ne doit pas s'ingérer dans les questions qui ne sont point de son ressort, tel que tout ce qui touche à la foi, ou qui tient à la foi d'une manière quelconque, et qui dépend du jugement de l'Eglise (3); 2. elle doit être prudente en exposant et en jugeant les choses qui sont de son domaine; elle ne doit rien statuer témérairement contre le sentiment commun de l'antiquité et sans de graves raisons, au point qu'elle ne doit rien nier ou révoquer en doute sur des conjectures tout-à-fait légères, des raisons puériles, ou une preuve purement négative tirée de ce que la chose s'est peut-être passée ou qu'elle aurait pu se passer autrement, et que d'ailleurs elle a obtenu la créance d'hommes graves et pru-

(1) Voici ce que Fleury écrit là-dessus, préface de l'Histoire de l'Eglise : « Sur ce fondement, ils ont donné dans l'extrémité opposée, ils ont outré la » critique jusqu'à ne laisser rien de certain; et la mauvaise émulation de pa» raître savant a entraîné quelques catholiques dans cet excès. » Daillé est allé si loin, qu'il a rejeté les épîtres de saint Ignace comme apocryphes. Leclerc lui-même, dans son Art critique, est allé trop loin, etc.

(2) De ce nombre est Erasme, qui s'appuie trop facilement sur des conjectures soit pour rejeter un certain nombre d'ouvrages des saints Pères, qu'on leur a rendus plus tard à la suite d'un examen plus sérieux, soit pour retrancher ou substituer des expressions qui lui souriaient moins; il en est de même de Richard Simon, de Dupin, de Maimbourg, de Baillet, et surtout de Launoy et de plusieurs autres.

(3) On peut appliquer ici l'adage de Mabillon, qu'il n'y a pas de moyen plus expéditif pour perdre la foi, que de la soumettre à la critique. Voyez son magnifique ouv. int. Traité des études monastiques, traduit du franç. en lat. par le P. D. Joseph Porta, Ven., 1745.

dents, et que l'on admit communément (1); 3. elle doit être modeste et sobre, de manière à n'être point opposée au sentiment commun des Pères, au jugement de l'Eglise, aux décisions des conciles et des pontifes romains. Il s'est en effet trouvé un bon nombre d'hommes qui ont fait tous leurs efforts pour renverser de fond en comble la religion à l'aide d'une vaine critique (2).

Melchior Canus donne et établit trois règles qui embrassent l'autorité de l'histoire dans l'usage que le théologien en doit faire pour les questions qui sont de son ressort. Les voici : I. A l'exception des auteurs sacrés, il n'est pas d'historien certain, c'est-à-dire capable de produire une foi certaine en théologie (3). II. Les historiens graves, tels que quelques-uns sans doute l'ont été, et pour les matières ecclésiastiques, et pour les matières séculières, fournissent au théologien un argument probable, soit pour corroborer ce qui est de son domaine, soit pour réfuter les opinions erronées de ses adversaires. III. Si tous les historiens graves et accrédités s'accordent sur un même fait, dès lors leur autorité fournit un argument certain pour établir les dogmes de la théologie d'une manière inébranlable (4). Mais les notes réunies par le card. Baronius lorsqu'il écrit ce qui suit, servent puissamment à faire distinguer les vrais des faux historiens : « Il importe

(1) Voy. ce que le P. Honoré de Sainte-Marie écrit contre la dissertation de Launoy, intitulée de l'Autorité de l'argument négatif, dans son ouvrage cité, Réflexions sur les règles et l'usage de la critique, t. I, dissert. 3, art. 2. Tout l'édifice de Launoy, comme le dit très-bien Thiers dans la Déf. contre l'append. de Launoy à la dissert. de l'Autorité de l'argument négatif, s'appuie et roule uniquement comme sur un pivot, sur l'argument négatif dont il s'est servi dans ses autres livres. Voy. Introd. des œuv. de J. Launoy, édit. de Cologne, 1731, t. I, p. 19.

(2) J. Gautier, Introd. à la théologie cit., diss. 3, c. 3 et art. 2; Ressources que la théologie trouve dans l'hist. et la critiq., où on trouve réuni ce qu'il y a de mieux sur ce point dans les auteurs les plus accrédités. Celui qui désirerait en savoir davantage sur ce point peut consulter les aut. cit., surtout Honoré de Sainte-Marie, qui a longuement traité cette question.

(3) Liv. XI, c. 4, concl. 1. Il en est pourtant quelques-uns qui ont observé qu'une chose, quoiqu'elle ne soit rapportée que par un seul historien, peut être certaine, si on tient compte et de la nature de la chose rapportée, *V. G.* si elle est publique, si elle est rapportée par un auteur contemporain, et qu'elle entraîne des effets ou des conséquences graves; des circonstances, si elles sont telles qu'on n'ait pas pu les simuler, que personne ne les ait taxées de fausseté; de la gravité et de la sincérité de l'auteur. Pour nous, nous ajoutons souvent foi à l'autorité d'un seul auteur, quand elle réunit toutes les circonstances qui ne nous permettent pas de douter.

(4) Ibid., concl. 2 et 3.

» certes beaucoup, lorsqu'on veut acquérir une connaissance
» réelle de l'histoire, de savoir à quelle époque vécurent les
» auteurs qui ont écrit les faits, quelle était leur science, leur
» manière d'apprécier les faits, et surtout s'ils rapportent des
» faits qui se sont accomplis de leur temps, qu'ils avaient
» vus, s'ils réunissaient la piété et la vertu à la doctrine et la
» vérité, pour qu'on puisse leur donner une foi pleine et
» entière, qu'ils soient les seuls auxquels les autres donnent
» leur assentiment, qu'ils soient enfin les seuls auxquels les
» autres rapportent, comme le tenant d'eux, ce qu'ils surent
» ou ce qu'ils écrivirent (1). » Quiconque enfin veut étudier l'histoire, ne doit pas perdre de vue qu'elle est privée de ses deux yeux, comme le dit Huet, si elle n'est pas jointe à la chronologie et à la géographie.

CHAPITRE III.

DES MOYENS PARTICULIERS QUI NOUS ONT TRANSMIS LA TRADITION ANCIENNE, ET PAR LESQUELS ELLE NOUS EST CONNUE.

Nous avons exposé jusque-là les moyens généraux par lesquels l'ancienne tradition dogmatique est parvenue jusqu'à nous et qui nous la font connaître; je vais maintenant y joindre les moyens particuliers qui nous font de plus en plus connaître la vérité de la foi catholique, qui s'est propagée à l'aide des documents. Les principaux sont : l'épigraphie, la numismatique, la peinture, la sculpture, les tombeaux, vulgairement appelés *catacombes*, les saints temples; toutes choses que le théologien ne doit pas négliger. Car, comme ces documents remontent aux premiers temps de la religion chrétienne même, ils ont une très-grande puissance de persuasion, au point que plusieurs hommes que les écrits des Pères ou les décrets des conciles n'avaient pas pu ébranler, ainsi que plusieurs autres semblables arguments, vaincus enfin par ces monuments de la plus haute antiquité, ont reconnu la vérité, et, après avoir abjuré les erreurs dont ils étaient imbus, sont rentrés dans le giron de l'Eglise catholique (2).

(1) Ann. de J.-C. 34, n. 173, éd. Luc., 1738, t. I, p. 176.

(2) Car Aringhi écrit du célèbre ouvrage d'Antoine Bosius et de son conti-

A peine, en effet, est-il un dogme de foi catholique parmi ceux que les protestants traitent de nouveautés, de prestiges romains et de hideuse corruption *papiste*, qui ne trouve dans ces anciens monuments un puissant appui. Nous ne nous proposons point ici de traiter *ex professo* de chacune des classes de monuments que nous venons d'énumérer, puisque cela ne rentre pas dans le plan que nous nous sommes tracé; il nous suffira par conséquent, pour atteindre notre but, d'en dire quelques mots pour l'usage et l'utilité du théologien, afin qu'il lui soit plus facile de combattre les adversaires et les ennemis de la foi par ces moyens que lui fait connaître la tradition; et pour qu'il le puisse plus facilement, nous citerons quelques exemples qui jetteront une vive lumière sur toute la question, renvoyant pour le reste nos auditeurs (lisez lecteurs) aux auteurs accrédités, afin que, quand ils en auront besoin, ils puissent y puiser de plus amples connaissances.

§ I. — *De l'épigraphie.*

Il est facile de comprendre que l'on doit faire grand cas de l'autorité des anciennes inscriptions chrétiennes, par cela même que les anciens fidèles étaient dans l'usage d'exposer avec candeur leur croyance sur la pierre pour en perpétuer le souvenir. Par conséquent, ces inscriptions sont d'admirables preuves de la religion et de la foi reçue alors, et ce sont des témoignages d'autant plus précieux qu'il n'est qu'un fort petit nombre des écrits des Pères de la primitive Église qui soient parvenus jusqu'à nous (1). On doit, en conséquence,

nuateur Severani, intit. Rome souterraine : « Ce que le premier auteur rap» porte, de même que celui qui vient après, est si extraordinaire, et a été si » fort applaudi et apprécié des ultramontains, et a tant attiré la curiosité, que » l'on s'est efforcé d'éviter la légèreté pour y découvrir les rites de l'Eglise » naissante, le culte des saints et l'usage ancien de vénérer les images et les » reliques des saints, qu'en les lisant il est des hérétiques qui se sont convertis, » qui ont abjuré leurs erreurs et qui sont entrés dans le giron de l'Eglise. » Voy. aussi Bottarius, préf. de l'ouv. intit. Sculptures et peintures tirées des cimetières de Rome, Rome, 1737, pag. 5. Mabillon rapporte aussi, dans son Voyage en Italie, p. 134, éd. Paris, qu'un illuste Batave, nommé Albert, qui s'était rendu à Rome pour voir de ses propres yeux les demeures souterraines des anciens chrétiens, en parcourant les monuments qui y sont enfouis, se repentit tellement d'avoir fait partie de la secte à laquelle il était attaché, qu'il entra dans l'ordre des franciscains les plus sévères; et pendant que Mabillon écrivait, il vivait sous leurs lois sévères.

(1) Nous n'avons réellement aucun écrit des Pères du Ier siècle; du IIe, il

regarder ces inscriptions comme un supplément aux livres d'alors qui nous manquent, ou que les Pères ne purent pas publier à cause des persécutions des païens, ou que le ravage du temps, qui détruit tout, nous a enlevés. Mais ce que nous avons dit des inscriptions, et de leur autorité et de leur usage en matière de théologie, pour ne pas revenir sur la même question, doit aussi s'entendre des autres monuments. Car ce que Tullius disait des anciens monuments des Romains, nous pouvons le dire, nous aussi : « Les exemples tirés des anciens » souvenirs, et des monuments et des lettres, sont pleins de » dignité et pleins d'antiquité. Ils ont ordinairement une » très-grande autorité probante, et on les écoute avec un vé» ritable bonheur (1). »

Et pour jeter un plus grand jour sur la question que nous traitons, par des exemples tirés des inscriptions, sans nous arrêter à celles qui ont pour but de confirmer la croyance à l'unité de Dieu, à la trinité des personnes et à la divinité de Jésus-Christ (2), et insister surtout sur les articles controversés; en premier lieu, touchant le baptême des enfants, on trouve des pierres presque sans nombre où on voit qu'on appelait les enfants récemment baptisés *fidèles* et *néophytes.* Ainsi une petite fille de neuf mois est appelée, dans Victorius, *fidèle Tecla* (*Diss. philologique*, Rome, 1751, p. 48); Victor, âgé de quatre-vingts jours, est aussi appelé, dans Boldetti, *néophyte* (*Observ. sur les cimetières*, p. 807); Apronianus, qui avait *un an, neuf mois et cinq jours, était au nombre des fidèles lorsqu'il mourut* (ibid., p. 462). Muratori nous montre aussi *au nombre des néophytes Achilla, qui n'avait qu'un an et cinq mois* (3), passant sous silence les autres (4). Pour ce

n'en reste qu'un, Tertullien, qui va jusqu'au IIIe; et au IIIe, à part saint Cyprien, il n'y en eut qu'un ou deux que nous puissions citer; il n'y en eut qu'un petit nombre jusqu'au milieu du IVe. Et la plupart de ceux qui écrivirent sur la fin du IVe ou pendant le Ve sont étrangers, pendant que les inscriptions chrétiennes des églises d'Italie et de celle de Rome exposent la tradition avec les premiers. Voy. Zaccaria, Diss. de l'usage que l'on doit faire des anciennes inscriptions chrétiennes en matière théologique, c. 2.

(1) Contre Verrès, act. 2, liv. III, c. 90, éd. Turin, 1826, œuv. t. V.

(2) On les trouve réunies en grand nombre et classées par ordre de matière dans Gener, S. J., Théol. dogmatico-scholastiq., Rome, 1768, t. II.

(3) Nouveau trésor des anciennes inscriptions, Milan, 1742, cl. 25, p. 1819.

(4) De ces monuments et autres semblables de la primitive Eglise, nous voyons ce qu'il faut penser de l'assertion de Shuttleworth, que l'on ne peut pas prouver par la tradition que l'on baptisait les enfants, parce que l'Eglise,

qui est du sacrement de confirmation, distinct du baptême, nous voyons entre autres l'inscription de *Picentia, légitime néophyte* (baptisé depuis longtemps), *confirmée ou marquée au front, le 5 des cal. de sept., par le B. P. Libère,* Gruter (Voy. Zaccaria, diss. cit., c. 12). On trouve, dans les inscriptions des anciens chrétiens, des preuves non moins frappantes de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, comme en fait foi l'inscription grecque découverte naguère à Autun (1), comme aussi de l'invocation des saints et du culte qu'on leur rend. Car, outre qu'on les appelle çà et là dans les inscriptions *domnos* (maîtres) et *dominos* (seigneurs) (2), partout on voit les chrétiens s'acquitter, par vénération et par respect, des vœux qu'ils leur avaient faits; ainsi on dit de *Camasius* et de *Victorine,* qu'ils s'acquittèrent des vœux *qu'ils avaient faits aux saints martyrs Papro et Mauroléon* (3); une inscription grutérienne nous enseigne aussi qu'un certain Agathus s'acquitta d'un vœu envers saint Pierre (Zaccaria, diss. cit., c. ult.), de même qu'une table de marbre, que Fabretti nous a fait connaître, fait mention d'un vœu fait à

pendant les deux premiers siècles, ne *leur* conféra pas le baptême. Ceci prouve assurément que cet auteur est peu versé dans la science de l'antiquité.

(1) Cette célèbre inscription, qui fut trouvée en 1839, et qui établit d'une manière évidente que les chrétiens des IIIe et IVe siècles croyaient à la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, fut rétablie et expliquée intégralement pour la première fois par notre illustre collègue, J.-P. Secchi, professeur de philologie grecque à l'université grégorienne, dans la dissertation qu'il lut à l'académie archéologique le 11 juin 1840, et qu'il fit imprimer la même année. Le protestant Franz, néanmoins, lui ayant demandé cette dissertation et cette explication, et l'ill. auteur lui en ayant fait don, se l'appropria six mois plus tard, en Allemagne, et il s'applaudit de l'avoir expliquée le premier, bien qu'il l'eût plutôt entachée de l'hérésie luthérienne qu'expliquée; il avoue, il est vrai, qu'on ne peut pas l'entendre autrement que de la présence réelle, mais il l'entend misérablement de *l'impanation* et de *l'invination* luthérienne, quoique l'inscription prouve très-clairement la μετουσίωσις. Voici sur cette affaire littéraire ce que dit un homme remarquable d'Allemagne, qui avait reçu déjà depuis longtemps cette dissertation de l'ill. auteur lui-même, par une lettre qu'il lui adressa le 10 février 1842 : « Votre inscription d'Autun » court *maintenant* tous les journaux d'Allemagne, mais ce n'est pas sous » votre nom; ce que sont les φίλαυτοι (*hérétiques*), on peut le dire de Franz » et des autres. » Qui pourrait, après ce que nous avons dit, ne pas s'étonner qu'on ignorait en Allemagne ce qu'on savait déjà en Angleterre depuis le mois de janvier 1841, comme on le voit par le Magasin catholique? p. 48, janv. 1841, Londres.

(2) Victorius en donne plusieurs exemples dans sa dissert. cit., p. 28 suiv.

(3) Zaccaria l'a donnée dans son Histoire littéraire d'Italie, vol. II, p. 533, Venise, 1751.

Paul (1). Que les fidèles aient invoqué les saints, nous en avons une preuve dans une inscription que reproduit Maffei : *Demande pour tes parents* (*Musée de Vérone*, Vérone, 1749, p. 264, n. 13); et une autre inscription reproduite par Bonaroti : *Demande et prie pour tes parents et tes amis* (2); et l'illustre Guadagni fait observer à cette occasion que, quoique ces inscriptions laissent à désirer pour la latinité, elles n'en sont pas moins une preuve formelle de notre dogme (3). Nous en avons déjà cité plusieurs en son lieu qui nous font connaître la croyance des anciens sur les prisons expiatoires, et les suffrages que les âmes qui y sont détenues reçoivent des prières des fidèles (*Traité de Dieu créateur*, part. III, prop. c. 6, art. 2); nous y ajouterons l'inscription qui se trouve dans le tombeau de Callixte ou de Prétextat, où l'auteur de l'inscription désire et prie le défunt *pour que Dieu se souvienne de lui* (Muratori, *Nouv. trés. des inscript.*, t. IV, p. 1836, n. 6). C'est aussi ce que porte le dyptique de Brescia, où on lit en tête ces mots : « Souvenez-vous, Seigneur, de tous » les pontifes morts, etc. (4). » Il nous suffira d'avoir cité cela comme spécimen, pour faire voir quel avantage le théologien peut tirer, dans l'intérêt catholique, des inscriptions.

Néanmoins, pour rendre l'usage des inscriptions et plus utile et plus fructueux, il ne faut pas perdre de vue les règles

(1) Explication et développement des inscriptions anciennes qui se trouvent dans les temples de nos pères, Rome, 1699, p. 758, n. 639.

(2) Observations sur quelques fragments d'un vase ancien de verre orné de figures, trouvé dans un cimetière de Rome, Firenze, 1716, p. 168.

(3) Opuscules posthumes italiens et latins, de l'avocat Fr. Guadagni, Rome, 1838; disc. 3, Dignité et utilité des monuments chrétiens, p. 100. C'est aussi à cela qu'a trait une autre inscription que naguère un autre de mes collègues, professeur de rhétorique au Collége romain, a trouvé à Sainte-Agnès, l'ill. P. J. Marchi, et qu'il a placée dans notre musée de Kircher, et dont le texte latin porte :

Dionysius. Puer. Innocens
Hic. Quiescit. Cum. Sanctis
Recordamini. Autem. Etiam
Nostrum. In. Sanctis. Vestris
Precibus. Et. Mei. Scilicet. Qui
Sculpsi. Et. Mei. Qui. Scripsi.

Que nous traduisons ainsi : « Denis, enfant encore plein d'innocence, repose » ici avec les saints. Souvenez-vous de même de nous dans vos saintes prières, » et de moi qui ai gravé ces mots, et de moi qui les ai écrits. »
L'auteur la publiera et l'expliquera en grec telle qu'on l'a trouvée, dans un ouvrage qu'il prépare sur les anciens monuments chrétiens.

(4) Tom. XXVIII, Journ. sav. Venise, Maffei, introd. cit., Musée de Vérone.

posées par le docte Zaccaria; et 1. on doit être sûr de l'époque à laquelle remontent les pierres dont on invoque le témoignage; 2. il faut bien lire les inscriptions anciennes avant de s'en servir dans les questions théologiques; 3. il faut surtout prendre garde de bien en saisir le sens naturel; 4. il faut éviter d'en prendre certaines phrases dans un faux sens; 5. pour tirer une preuve solide des inscriptions, il faut les comparer les unes avec les autres; 6. il faut confronter les inscriptions avec d'autres monuments très-certains de la même époque; 7. enfin, il ne faut pas seulement examiner les inscriptions, il faut aussi examiner leurs ornements, et de ces mêmes ornements, ou de leur sens, recueillir ou tirer une nouvelle preuve (1).

§ II. — *Des autres monuments des anciens chrétiens.*

Pour ne pas être plus long qu'il ne convient, nous nous hâterons d'arriver et de traiter des derniers monuments que nous avons énumérés comme étant les canaux de la tradition dogmatique, qui nous transmettent la foi de l'Eglise primitive, et qui nous apprennent d'une manière très-positive que la doctrine de la foi, reçue dans ces anciens temps de la société chrétienne catholique, était la même que celle qu'elle tient aujourd'hui; comme nous avons traité de leur puissance et de leur autorité en parlant des inscriptions, il ne nous reste qu'à éclaircir notre thèse par quelques exemples tirés de chacune des choses de ces monuments.

Personne ne saurait nier que la peinture, la sculpture, pour commencer par là, auxquelles on peut rattacher les verrières, les mosaïques, les pierres précieuses, les lampes, les sarcophages, et les œuvres d'autres artistes et ouvriers du même genre, qui ont échappé aux injures du temps et à la fureur de nos ennemis, ne fournissent une foule de documents de l'ancienne tradition des chrétiens; il n'est personne, dis-je, qui puisse le nier, pour peu qu'il ait jeté légèrement les yeux sur les travaux de Bosii, d'Aringhi, de Bottarii, de Victorii, de Lupi, de Maffei, de Boldetti et des autres, qui se sont appliqués à recueillir et à expliquer ces monuments. Nous voyons en effet, par là, que Pierre jouissait du pouvoir suprême dans l'Eglise,

(1) Voy. Zaccaria, diss. cit., qui se trouve dans le Trésor théolog., tom. I, p. 327 suiv., où il rend compte de chaque chose en particulier.

et ces mêmes monuments renversent le paradoxe qui tient que Pierre et Paul étaient chefs de l'Eglise au même titre, comme s'ils avaient régi tous deux, en vertu d'un même pouvoir, la société chrétienne. On conserve aussi, dans le musée de Florence, une lampe d'airain dont la nacelle représente le symbole de l'Eglise employé par les anciens chrétiens; on y voit Pierre assis à la poupe, tenant le gouvernail, pendant que Paul se tient à la proue, dans l'attitude d'un orateur qui va parler; ce qui signifie évidemment que Pierre seul est le gouverneur suprême de l'Eglise, qui en tient le gouvernail (1). C'est ce que confirme un fragment de verre que reproduit Bonaroti, et où l'on voit l'un et l'autre apôtre assis sur un siége élevé, sans pourtant être sur le même degré; ils sont aussi distingués sous les autres rapports. Car on représente Paul les lèvres ouvertes et prêchant, pendant que Pierre déploie trois doigts de la main droite, comme un évêque qui bénit le peuple, ce qui indique évidemment la supériorité du pouvoir de Pierre sur Paul et sur tout le troupeau du Seigneur. Or, les sculptures du vaisseau qui représente l'Eglise, et sur le mât duquel on voit l'Esprit-Saint, nous représentent l'enseignement infaillible de l'Eglise (2). Nous démontrerons, en temps et lieu, comment la peinture nous atteste d'une manière certaine la croyance de l'Eglise concernant les livres que nous appelons deutérocanoniques (3). Nous avons dit aussi ailleurs la puissance de la peinture, de la ciselure, de la sculpture, pour faire connaître l'ancienne croyance sur l'usage des images et la vénération des saints dans l'Eglise (4), sans nous arrêter aux autres dogmes de la doctrine catholique, que ces documents confirment et expliquent admirablement.

(1) Voy. Mamachi, Antiq. chrét., t. V, p. 99; Lami, Erud. apost., c. 4, p. 61; Foggini, Voyage de Pierre à Rome, exerc. 20; Maffei écrivit aussi sur cette lampe, ouvr. intit. Vérone illustrée, Vérone, 1732, part. III, c. 3, p. 107 : « Il » me souvient d'une lampe antique, de métal, que j'ai longuement examinée, » dans la galerie du grand-duc ; elle remonte à une époque où l'art était peu » développé ; elle a la forme d'une barque ; saint Paul y est représenté sur » la proue, dans l'attitude d'un prédicateur, et saint Pierre est assis à la » poupe, et il tient le timon du gouvernail. *Ce monument parle plus éloquem-* » *ment qu'un livre.* » Guadagni ajoute aussi, pass. cit., « qu'il est impossible » de rien citer de plus favorable aux droits du pontife romain. »

(2) Ouv. cit., tavol. 16, fig. 1.

(3) Sect. 1, c. 1, prop. 1. Voy. d'Agincourt, Peinture, tavol. 7, n. 3, où il montre des peintures du cimetière de Priscille qui remontent au IIe siècle, éd. Prat.

(4) Traité du culte des saints, c. 5, prop. 2.

Les monnaies ont aussi une valeur réelle pour raffermir la vérité chrétienne; et ce qui nous le démontre, c'est que c'est par elles que la vérité des livres des Machabées a été établie contre les protestants, qui s'imaginaient leur avoir opposé un argument de chronologie invincible qui leur ôtait toute leur autorité (1); on doit en dire autant de plusieurs autres points de la doctrine chrétienne, auxquels elles sont d'un grand avantage (2).

Or, les cimetières et les saints temples concourent aussi à la même fin; ce qui le prouve, c'est qu'on y trouve des autels dressés pour la célébration du sacrifice; les images symboliques dont les premiers chrétiens se servaient pour représenter les principaux mystères de notre religion (3); comme aussi les images du Christ, de la mère de Dieu, des saints apôtres et des martyrs, et comme on en trouve même quelques-unes sur les autels où l'on célébrait les saints mystères; c'est une preuve indubitable qu'on ne s'en servait pas seulement, mais qu'on les y plaçait aussi pour les vénérer (4); c'est aussi ce que prouvent clairement les croix que

(1) La controverse qui s'éleva contre le Père Froliche, à l'occasion des deux médailles, outre les plus anciennes, l'une frappée l'an 184, et l'autre l'an 185, sous le nom d'Antiochus, pour prouver la véracité des deux livres des Machabées, est célèbre, ouv. int. *Ad numismata regum veterum anecdota et rariora*, p. 69. Joseph Eckhel, de la même société, y en a ajouté une autre, frappée l'an 186 du règne des Séleucides, dans le sylloge 1, des Anciennes monnaies, Vienne, 1786, pag. 87, et dans la Science des monnaies anciennes, Vindobon, 1792, tom. III, p. 236. Ceci résout la difficulté que les protestants tiraient des auteurs profanes, qui disent que Antiochus Evergète succomba dans la bataille qui eut lieu l'an 182 de l'ère des Séleucides, quoique le livre des Machabées le fasse mourir au moins l'an 186. C'est pourquoi Eckhel, sylloge 1, cit., p. 88, ajoute avec raison : « S'il avait vu (Froliche) la médaille » que je viens de faire connaître, frappée l'an 186, et par conséquent une » année plus tard encore, et cette année est la même qu'il avait heureuse- » ment soupçonné être la dernière d'Antiochus VII. Que ses mânes jouissent » donc de cette glorieuse récompense du savoir et du talent, et je me ré- » jouis d'avoir rempli en ce point le vœu que cet homme illustre avait fait, » de voir consolider la foi historique du livre des Machabées, et qu'il désirait » si ardemment! »

(2) Wiseman, Conférences sur les rapports de la science avec la religion révélée, confér. 9, *sur l'Archéologie*.

(3) Tels sont les symboles d'une *citadelle*, dans laquelle seule on peut se sauver, d'une *ancre*, et d'un *cerf altéré*, d'un *poisson*, d'une *colombe*, *alpha* et *oméga*, dont parlent longuement les collecteurs d'antiquités chrétiennes que nous avons nommés plus haut, et surtout Boldetti, liv. I, chap. 7, p. 29 suiv.; Mamachius, Mœurs des premiers chrét., liv. I, chap. 1, § 1, pag. 183, 191, 196.

(4) Voy. Boldetti, ibid., chap. 3; Guadagni, disc. cit., p. 97, 98. Et j'ai vu

l'on plaçait non-seulement sur les autels, mais aussi à l'entrée des oratoires, pour que les fidèles puissent les embrasser en entrant (1). Nous verrons plus tard, par là, quels furent les vases sacrés dont les chrétiens se servirent pour le culte (2). Le plan même des saints temples indique qu'il y avait une distinction entre l'endroit où s'asseyaient les prêtres et les ministres et le peuple (3). Comme on y trouve en outre des autels formés des tombeaux des martyrs, nous voyons par là combien l'usage d'honorer les martyrs est ancien, de même que la vénération des premiers fidèles pour les saints (4). Et il en est résulté que parfois on appelait les autels *les tombeaux des martyrs, les mémoires des martyrs, les martyrs* ou *les confessions* (5). Il est clairement démontré enfin que les anciens chrétiens étaient dans l'usage d'avoir plusieurs autels dans la même église; car on voit encore dans les cimetières des caveaux qui, quoique fort étroits, ont trois et même quelquefois neuf autels (6). On peut en dire autant des endroits destinés pour entendre les confessions, qu'on y trouve aussi çà et là (7).

moi-même une image de la mère de Dieu dans le cimetière de Sainte-Agnès, sur la voie Nomentienne, peinte sur l'autel où l'on célébrait le saint sacrifice, et qu'au jugement d'un peintre habile on doit rapporter au moins au IIIe siècle de l'Eglise.

(1) Voy. Boldetti, ibid., c. 3; Guadagni, disc. cit., p. 97, 98.

(2) Voy. Voigt, Thysiastériologie, ou liv. sur les Autels des anciens chrét., publié par J.-Albert Fabricius, Hambourg, 1709, c. 13; comme aussi Mamachi, ouv. cit., liv. III, c. 1.

(3) Car l'autel était élevé, afin que quand on célébrerait, la foule, qui occupait l'aire inférieure du temple, pût voir l'ordre des cérémonies. De plus, les ailes correspondaient des deux côtés au milieu de l'aire; il y avait une place destinée aux femmes, et une aux hommes. Voyez Guadagni, pass. cit., p. 96.

(4) Voy. Boldetti, ouv. cit., liv. I, ch. 8, p. 29, et d'Agincourt, Hist. de l'art démontrée par les monuments, Prato, 1826, vol. II, p. I, p. 89 et suiv.

(5) Ibid., p. 36 et suiv.

(6) J'ai vu de mes propres yeux ces appartements souterrains, qui contenaient plusieurs autels, dans le cimetière de la voie Nomentienne. Ceci réfute pleinement les jansénistes, qui ont poussé l'audace jusqu'à affirmer que, d'après la vénérable antiquité, il ne devait y avoir qu'un autel dans chaque église.

(7) Ainsi que le démontrera le Père Marchi, dans son Illustration des monuments chrétiens. On voit par là que Rome peut réduire au silence et couvrir de confusion ses adversaires, qui l'accusent de s'être écartée, par les innovations qu'elle a subies par la suite des temps, de l'ancienne foi, à l'aide de ses murailles, de ses pierres et de ses cimetières, de ses peintures et de ses mosaïques. Puisque ce que Properce chantait d'elle, liv. III, élég. 22, se vérifie :

Omnia Romanæ cedant miracula terræ :
Natura hic posuit quidquid in orbe fuit.

Les choses étant ainsi, qui oserait nier que les monuments de l'antiquité fournissent un puissant argument pour défendre les dogmes catholiques, propre à fermer la bouche à tous les détracteurs de la foi catholique, puisque ces monuments remontent presque tous aux premiers siècles de l'Eglise, savoir, à ces siècles que les protestants appellent d'ordinaire, à l'envi, des siècles purs, et même, qui plus est, des siècles d'or? Car, tout en démontrant, à l'aide de ces documents, la tradition perpétuelle de l'Eglise sur les principaux dogmes de la foi, que les protestants révoquent en doute ou qu'ils rejettent même comme de récentes altérations de la doctrine, on établit qu'ils ont abandonné ignominieusement la foi de l'Eglise primitive. On voit en effet, par là, que l'Eglise n'a innové en aucun point de foi, pendant qu'il est constaté que les hétérodoxes se sont complètement écartés, eux, de l'ancienne doctrine.

De ce que nous avons établi jusque-là concernant les moyens, soit généraux, soit particuliers, de connaître la tradition dogmatique, on conclut de plus, contre ces adversaires, de quelle manière la tradition a pu se conserver dans toute son intégrité et arriver jusqu'à nous sans altération aucune. En effet, l'Eglise, qui reçut de Jésus-Christ le dépôt de la foi avec la charge de le garder fidèlement, s'est parfaitement, avec le secours d'en haut, acquittée de ce devoir, tout comme elle l'a fait pour les livres saints. La fausse notion de la tradition, que les protestants se sont imaginée, a été cause qu'ils ont cru qu'il était de toute impossibilité qu'elle arrivât pure jusqu'à nous, et, si je puis ainsi parler, qu'elle se conservât et qu'elle nous ait été transmise sans mélange (1). Ils pensent, en effet, que la tradition, pour les catholiques, est comme une parole confiée à quelqu'un pour qu'il la communique à un autre, et ainsi de suite. Mais la nature même de la chose en question prouve clairement combien ils sont en ceci éloignés de la vérité lorsqu'ils imaginent une telle chose. Jésus-Christ, en effet, n'a pas confié sa doctrine à tel ou tel individu en particulier, mais bien à tous les apôtres ou à son Eglise, qu'il

(1) Si Shuttleworth eût fait attention à cela, il ne lui fût jamais arrivé d'écrire ce qu'il a écrit, ouv. cit., p. 68, qu'il peut tout aussi bien se faire que nous puissions admettre que les traditions orales ont une valeur probante, comme il peut se faire que le Jourdain pur sorte de la mer Morte. Tel au XIXe siècle un professeur d'Oxford.

venait d'établir; les apôtres, eux aussi, la confièrent à toute l'Eglise ou aux évêques en général qu'ils mirent à la tête des églises; de là l'Eglise commença à professer la doctrine complète de Jésus-Christ, et cela depuis le commencement de son existence, et elle a professé par la suite cette même doctrine jusqu'à nous, et elle la professera jusqu'à la fin du monde. Nous avons pour garant de cette profession continuelle et sans altération le Christ lui-même, qui lui a promis, à ces fins, de l'assister toujours; nous en avons pour garant, de plus, tous les moyens que nous venons d'indiquer, soit généraux, soit particuliers. Nous voyons en effet, d'une manière positive, par ces moyens, que les principaux dogmes furent attachés aux institutions publiques, qu'ils furent, par un usage continuel et une pratique non interrompue, consignés dans les monuments, au point qu'il n'y avait ni innovation ni corruption possible, surtout si on les considère dans leur ensemble, puisque tout concourt admirablement pour établir la doctrine catholique.



TROISIÈME PARTIE.

ANALOGIE DE LA RAISON ET DE LA FOI.

La question que nous entreprenons de traiter ici est du plus haut intérêt; elle est certes aussi fort ancienne, et il est facile de la faire remonter au berceau même du christianisme. Car, dès que l'on commença à prêcher et à propager le christianisme dans tous les pays, la raison humaine dut nécessairement, comme elle avait été déjà depuis longtemps développée par les études philosophiques des païens, chercher à connaître ce que la foi lui apportait, et ce qu'elle exigeait d'elle, et comment on pourrait concilier les principes qu'elle puisait en elle-même avec les dogmes de la foi. De là cette recherche produisit des effets divers suivant qu'elle fut diversement dirigée. Car ceux qui, ayant mis tout espèce de préjugé de côté, s'attachèrent à la vérité et suivirent la droite lumière même de la raison, et la vérité de la foi, reconnurent que la raison en tire

de très-grands avantages, et ils employèrent toutes les ressources de leur esprit, comme aussi toutes les connaissances philosophiques qu'ils avaient acquises à défendre la religion chrétienne (1). Ceux, au contraire, qui, enflés d'un fol orgueil, pensèrent qu'il est indigne de leur raison de se soumettre à Jésus-Christ et à sa doctrine, s'efforcèrent de puiser dans la philosophie même des armes contre la foi (2). Et comme la nature est une et qu'elle n'a pas changé, pendant que le caractère de la raison a toujours été changeant, lui, il en résulte que, pour porter les hommes vers la foi par ce double mouvement contraire, centripète, si je puis ainsi parler, et centrifuge, il y a eu, même dans les siècles suivants, des discussions sur la raison dans l'ordre de la foi et sur la possibilité d'un accord entre elles.

Mais jamais cette controverse n'avait été aussi vive que depuis le temps récent où apparut le protestantisme, qui commença à agiter si vivement la raison humaine et la foi divine, et à les confondre ensemble. Et pour vider cette question, les plus brillants talents, non-seulement parmi les catholiques, mais aussi parmi les protestants, sont descendus dans l'arène, et ils y ont remporté des succès divers (3). Mais, dans ces

(1) Nous avons pour exemple des philosophes qui, convertis à la foi chrétienne, en devinrent les plus brillants apologistes : Clément d'Alexandrie, Justin, Athénagoras, Quadrat, Arnobe, Minucius-Félix, etc.; ils l'attestent formellement dans leurs écrits en faveur de la religion chrétienne.

(2) De là est issu le gnosticisme, qui a répandu tant de systèmes impies, savoir : le panthéisme dans Apelles, Valentin, Carpocrate, Epiphane; le manichéisme dans Saturnin, Basilide, Bardesane, Marcion, Manès, etc. De là est issu aussi le néoplatonisme ou le syncrétisme alexandrin, qui réunit en une seule et confondit les philosophies de Pythagore, de Platon, d'Aristote, et même la philosophie orientale, pour s'opposer à l'extension de la foi chrétienne; c'est de là que sortirent Porphyre, Hiéroclès, Julien, etc., qui la combattirent *ex professo*. On peut voir, pour ces questions, parmi les modernes, Tenneman, Esquisse d'une histoire de la philosophie, Leipsig, 1825, § 200, p. 188 et suiv.; comme aussi de Gérando, Histoire comparée des systèmes de philosophie, Paris, 1804, t. I, c. 8.

(3) Parmi les catholiques, outre les anciens scholastiques qui ont écrit sur la foi, et les autres, dont nous parlerons plus tard, brillent Nonnotte, Houtteville, Bergier, Valsecchi, Spedalieri et plusieurs autres, qui ont combattu avec succès contre les incrédules; parmi les protestants, c'est ce qu'ont tenté de faire Leibnitz, Jacquelot, Turrettin, etc. Mais c'est chose difficile aux protestants, et cette tentative de conciliation de leur part ne peut pas aboutir, tant ils connaissent mal la nature de la foi, tant sont grandes leurs erreurs sur la grâce, sur le péché originel, sur la justification, etc., ainsi que nous l'avons démontré en son lieu, soit dans le Traité de Dieu créateur, part. III, soit dans le Traité de la grâce, part. I et II. Aussi, comme Leibnitz se rap-

derniers temps, la question s'est compliquée davantage encore, et elle est devenue plus scabreuse à cause des bouleversements qu'ont subi les matières philosophiques, et à cause de la multitude des systèmes philosophiques si opposés qui ont vu le jour à la suite de cela; à cause enfin de la contention violente des esprits sur ce point, tant parmi les protestants que parmi les catholiques; d'où il suit qu'à peine peut-on trouver un endroit sûr où mettre le pied.

Il y en a, en effet, qui amoindrissent tellement la puissance de la raison qu'ils ne la veulent qu'énervée et pour ainsi dire morte; il y en a qui l'exaltent tellement qu'ils soumettent à son jugement et à son appréciation même les vérités révélées; il y en a d'autres enfin qui brouillent si bien la science avec la foi, qu'ils sont obligés d'en conclure qu'elles sont incompatibles. Il y a par conséquent, de toutes parts, des bas-fonds et des écueils contre lesquels le vaisseau est fort exposé à venir se briser. Le jeune théologien est donc fort intéressé, puisqu'il doit traverser cette mer, à en bien connaître les dangers et à avoir une règle qui puisse le diriger sûrement et sagement dans sa course. D'où il résulte que, dans cette troisième partie de nos lieux théologiques, nous ne devons rien négliger de ce qui touche à cette controverse. Le champ qui se présente à parcourir devant nous serait, nous l'avouons, fort étendu, mais nous n'oublierons pas le but que nous nous sommes proposé; aussi renfermerons-nous notre discussion dans de justes bornes, et ne traiterons-nous que des choses qui touchent à notre sujet.

Nous n'ignorons pas les grandes difficultés que présente cette partie de notre traité, d'autant plus qu'il est presque impossible, en voulant, comme nous nous le sommes proposé ici, défendre et mettre la vérité hors d'atteinte, de ne pas irriter les esprits même de quelques bons catholiques dont il faut nécessairement réfuter les opinions anormales sur ce point. Mais, tout en attaquant librement les doctrines et les opinions, nous n'entendons nullement déprécier les personnes de ceux qui brillent par leur zèle pour la religion et par leur science. Nous n'avons pas, néanmoins, une telle idée de notre travail que

prochait beaucoup de la foi catholique, et qu'il avait beaucoup de propension pour elle, comme le prouve son Système de théologie, que nous avons souvent cité; c'est à lui, de tous les protestants, auquel il a été donné de mieux traiter cette question.

nous le regardions comme suffisant à trancher toutes les controverses qui s'agitent aujourd'hui; nous nous proposons seulement, ce que nous nous efforcerons d'atteindre, de procurer enfin aux jeunes théologiens que nous sommes chargé d'instruire, un aperçu de la voie qu'ils doivent suivre sur un terrain si glissant, dans la crainte qu'au détriment de leur foi ils n'outrepassent les bornes,

Quos ultra citraque nequit consistere rectum.

Nous diviserons, par suite, cette dernière partie de notre traité en deux sections : dans l'une, nous parlerons de l'analogie de la raison et de la foi considérée en elle-même; dans l'autre, nous traiterons de son application, ou de la méthodologie.

SECTION PREMIÈRE.

ANALOGIE DE LA RAISON ET DE LA FOI CONSIDÉRÉE EN ELLE-MÊME.

Pour procéder ici avec l'ordre que demande une telle question, il est nécessaire que nous disions d'abord ce que nous entendons par les noms de *raison* et de *foi*. Nous prenons ici le mot raison dans un sens général, pour la faculté native et essentielle de l'esprit humain, ou pour l'ensemble des facultés par lesquelles il connaît le vrai et il en juge, en tant qu'il ne sort pas des bornes de la nature (1). Et, par ce mot *foi*, nous désignons « le libre assentiment que l'intellect, pré-
» venu et aidé par la grâce divine, donne aux vérités révélées
» d'en haut, à cause de l'autorité de Dieu même qui les ré-

(1) Nous considérons ici la raison d'une manière générale, en tant qu'elle embrasse toute la puissance de juger et de connaître de l'esprit humain, et non en tant qu'elle exprime proprement la faculté de raisonner, et de déduire des vérités d'autres vérités. Leibnitz semble l'avoir considérée sous ce dernier point de vue, lorsque, dans sa Dissertation sur la conformité de la foi avec la raison, § 1, il définit la raison *la chaîne des vérités*; et par *chaîne*, ainsi que l'explique la note 1, L. Dutens : « Leibnitz entend uniquement le *nœud*
» par lequel une chose contient la raison suffisante de la coexistence et de
» la succession d'une autre chose; et par les *vérités*, les vérités universelles.
» La définition est tirée de *l'objet* de notre connaissance, et cela en tant que
» ces objets sont déduits par notre raison. »

» vèle (1). » Nous voyons déjà, par ces notions générales, ce que la raison revendique comme lui étant propre et spécial, et ce que la foi réclame, elle aussi. La raison connaît en effet par elle-même les objets qui sont de son ressort, elle les voit et les juge. La foi, elle, donne son assentiment aux objets qui relèvent d'elle, et elle y croit. Or, comme la foi présuppose la raison naturelle et qu'elle se joint à elle, et qu'enfin elle est cette raison qui saisit les objets ou les vérités que la foi lui propose à croire comme étant révélées de Dieu, il en découle un triple rapport général, ou une triple relation entre la raison et la foi. On peut, en effet, concevoir ou considérer la raison *avant* la foi, *avec* la foi, ou enfin *après* la foi; d'où il suit que l'on peut chercher quel est l'office de la raison, soit avant qu'elle donne son assentiment aux objets de la foi, soit pendant qu'elle le leur donne *actu*, soit enfin lorsqu'elle le leur a donné. Donc cette triple relation entre la raison et la foi, ou cette triple fonction de la raison dans l'ordre de la foi, nous conduit tout naturellement à diviser cette première section en trois chapitres.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA RAISON CONSIDÉRÉE AVANT LA FOI.

Les hommes ont toujours généralement admis que la raison peut, sans sortir de son domaine, non-seulement tendre de sa nature vers le vrai, mais qu'elle peut même l'atteindre, et tous ceux qui ont cultivé une saine philosophie l'ont de tout temps reconnu. Et quoiqu'il y ait eu presque à toutes les époques des sceptiques qui doutèrent de tout et qui affichèrent un pyrrhonisme complet ou une *acatalepsie* entière, ils ne furent pourtant jamais nombreux et ils se combattirent mutuellement; parfois ils combattaient théoriquement ce qu'ils admettaient pleinement en pratique; et enfin ils se poursuivirent sans relâche, moins par des raisons que par le cri de la nature raisonnable.

(1) Le sens dans lequel nous prenons la foi exprime un acte et non un état de sa part. Or, dans cette définition on distingue : 1° le sujet qui saisit la foi, savoir, l'intellect, sur l'ordre de la volonté; 2° l'objet matériel de la foi, savoir, les vérités révélées de Dieu; et 3° la raison formelle de l'assentiment, savoir, l'autorité de Dieu, qui révèle. Nous parlerons de cela en temps et lieu.

C'est ce que la religion chrétienne catholique a pensé et a enseigné de la raison humaine; car, quoiqu'elle reconnaisse que l'homme, après la chute de nos premiers parents, *a été détérioré et dans son corps et dans son âme* (1), jamais, néanmoins, elle ne lui a dénié ce qui appartient à l'essence de la nature humaine, et par conséquent elle a soutenu en tout temps qu'il jouit de la lumière naturelle de la raison, qui lui donne le moyen de distinguer le vrai du faux, et de découvrir par sa seule puissance les vérités de l'ordre naturel. Mais lorsque parurent au XVe siècle, pour la première fois, les nouveaux systèmes des protestants, on commença à juger différemment de la raison humaine.

Car, comme Luther enseignait que l'homme, par le péché originel, avait été dépravé, détérioré dans les parties essentielles de sa nature, comme il fit disparaître son libre arbitre après, de même aussi il prétendit mensongèrement que l'intellect humain avait été tellement détérioré, oblitéré, qu'il ne lui restait plus aucune vérité en dehors des lumières de la foi. De là il poursuivit avec tant d'ardeur les docteurs scholastiques; de là il déblatéra avec tant de violence contre toute philosophie, et il la déclara l'ennemie de la foi; de là enfin il proclama que les vertus des philosophes étaient autant de vices, et que toutes les sciences spéculatives étaient autant d'erreurs (2). Plusieurs protestants marchèrent sur ses traces.

(1) Comme il en est plusieurs, parmi les modernes, qui ont pris occasion de ces paroles du concile de Trente pour rabaisser plus qu'il ne convient les forces naturelles de l'homme tombé, soit pour acquérir la connaissance du vrai, soit pour poursuivre le bien; il est bon de se rappeler ce que nous avons dit dans le Traité de Dieu créateur, p. III, c. 4, lorsque nous traitions *des effets du péché originel*. Nous avons fait observer alors, en effet, que l'homme n'a absolument rien perdu, par le péché originel, de ce qui tient à l'essence de la nature humaine; et par suite, ce que le concile de Trente dit du changement en pire de tout l'homme tombé par le péché, savoir, d'Adam selon le corps et selon l'âme, ne doit pas s'entendre d'une manière *absolue*, mais bien dans un sens *relatif*, savoir, dans l'ordre des dons gratuits, que Adam perdit et pour lui et pour ses descendants, en péchant; qu'au reste, la nature, considérée en elle-même, n'est pas pire qu'elle n'eût été si Dieu n'avait pas donné, par surcroît et par pure libéralité, ces dons gratuits à l'homme.

(2) C'est aussi ce dont est convenu Leibnitz dans sa Diss. sur la conform. de la foi et de la raison, œuv. édit. Dutens, Genève, 1768, t. I, § 12, écrivant : « Les réformateurs, et surtout Luther, se sont parfois exprimés comme s'ils » eussent entièrement rejeté la philosophie, et qu'ils l'eussent jugée l'ennemie » de la foi, » quoique ensuite il s'efforce d'amoindrir cette note de Luther. Pour nous, nous citerons plus tard d'autres documents pour confirmer cette

Daniel Hoffmann, professeur de théologie à l'université de Helmstadt, déclara une guerre à mort à la raison, appelant la philosophie une *œuvre de chair*, prétendant que ce que l'on défend comme vrai en philosophie est faux en théologie (1). Lorsque Bernardin Ochin se fut misérablement jeté dans les erreurs des novateurs, il entassa une foule d'arguments contre la raison humaine (2). Tel était aussi le but de Calvin, lorsqu'il se moquait de l'immunité du libre arbitre comme d'un dogme

même note. C'est aussi ce que Bühle avoue de Luther dans son Histoire de la philosophie moderne, trad. par Vincent Lancetti, Milan, 1822, t. V, sect. 2, ch. 4 ; il l'attribue pourtant à sa colère contre les scholastiques et Aristote, qu'ils suivaient. Mais en admettant même cela, ce mépris de toute philosophie et cette dépression de la raison humaine, ou plutôt, comme ils l'appellent, *le nihilisme*, que Luther et plusieurs réformateurs affichaient hautement, vient d'une source bien plus élevée ; il vient de la doctrine luthérienne même sur l'homme du paradis, sur la nature du péché originel et ses effets. C'est pourquoi *ce nihilisme* de la raison est toujours une conséquence nécessaire de cette doctrine luthérienne, bien que tous les protestants ne l'aient pas réellement professé. Nous ne nions pas, il est vrai, que quelques catholiques en petit nombre aient admis *le nihilisme*, mais ils ne l'ont pas fait d'après les principes de la doctrine catholique, qui le repoussent formellement. C'est donc à tort que Tennemann, ouv. cit., p. 362, écrivait pour reprendre les catholiques : « Après que Nicole et Bossuet se furent servis du *scepticisme* pour » ramener les protestants dans le sein de l'Eglise catholique et pour exalter » l'autorité ecclésiastique, en montrant l'incertitude de la raison. » Or, il allègue l'ouvrage de Turrettin, Pyrrhonisme pontifical, Liége, 1622. Certes, ce qu'il avance de Nicole et de Bossuet est faux ; ils n'ont jamais enseigné *le nihilisme*. Autre chose, en effet, est démontrer que la raison humaine, en matière de foi, a besoin d'une règle infaillible, savoir, de l'autorité de l'Eglise, et cela par suite de l'incertitude et de la variation à laquelle la religion divine serait soumise, si elle était abandonnée aux caprices trompeurs de la raison ; autre chose est dénier à la raison les forces mêmes naturelles pour connaître la vérité dans l'ordre naturel. Cela est de la dernière évidence, ainsi que le prouve le fait des protestants : ceci est faux, et la véritable doctrine catholique l'improuve.

(1) J.-Fr. Buddée traite aussi de cela, Isag. hist. théol., p. 234 suiv. Le protestant Paul Slévogt avait aussi publié un libelle intit. Eveil sur le désaccord du théologien et du philosophe, fondé sur les principes de l'un et de l'autre. Voy. là-dessus Leibnitz, diss. cit., § 13.

(2) Voy. *Prediche di messer Bernardino Ochino Sanese, pred.* 3. Ochin passa du *nihilisme* de la raison à *l'ultramysticisme;* car ayant rejeté l'autorité de l'Eglise en matière de foi, et ne regardant plus même l'Ecriture comme la règle unique et dernière de la foi, il la plaça enfin dans le témoignage intérieur de l'Esprit-Saint, savoir, dans l'inspiration immédiate et individuelle de chacun. « Je ne puis, dit-il, attester, affirmer, établir si la vérité divine révélée et » surnaturelle, en dernière analyse, vient *du témoignage intérieur de l'Esprit-» Saint, sans lequel nous ne pouvons pas savoir quelle est l'Ecriture qui est » sainte, et quelle est celle qui ne l'est pas,* » *préd.* 4. Tant *le nihilisme* est intimement uni aux principes protestants! Au reste, voyez contre Ochin : *le Mentite Ochiniane del Mutio Justinopolitano,* Ven., 1551.

philosophique qu'il faut rejeter en théologie (1). Kemnitz tendait aussi vers le même but, lorsqu'il disait qu'il ne faut pas s'inquiéter de tomber dans des *absurdités philosophiques*, lorsqu'on établit les dogmes de la foi (2). C'est enfin à cela que tend, pour passer plusieurs autres choses du même genre sous silence, cette doctrine du droit de nature à laquelle adhérèrent tant d'écrivains protestants, et qui n'admet aucune différence intrinsèque entre le bien et le mal moral, et qui la fait uniquement venir de la volonté libre et positive de Dieu; d'où il suit que nous ne pouvons la connaître qu'en vertu d'une révélation positive de Dieu (3). De là découle cette incontestable vérité, c'est que la guerre que les anciens hérétiques avaient suscitée entre la raison et la foi dès les premiers âges, les protestants l'ont renouvelée, et elle est devenue bien plus violente encore. Et il y a là de quoi vous étonner; car ces mêmes protestants qui, pour exalter la puissance de la foi, tentèrent de ruiner et de détruire les forces naturelles de la raison, ces mêmes protestants n'ont pas rougi plus tard de

(1) Voy. Pétau, de l'Ouv. des six jours, liv. III, qui est le premier du Libre arbitre, c. 1 et 4.

(2) Examen du conc. Trente, part. I, p. 266. Kemnitz l'a reçu de Luther, dont le principe était : *Ce qui est vrai en théologie n'est pas toujours vrai en philosophie*. Crusius a publié une dissert. sur ce paradoxe, Opusc. philosophico-théolog., Leipsig, 1750.

(3) Telle fut la doctrine souveraine de Puffendorf, et il l'a puisée dans Luther son maître. Cocceius marcha sur ses traces; Heineccius, Thommasius et plusieurs autres protestants le suivirent, au moins en partie. Selden fait aussi venir le droit naturel tout entier de la révélation positive de Dieu. De là tous ces protestants juristes se moquent des docteurs scholastiques et les poursuivent avec ardeur, parce qu'ils soutiennent que la différence intrinsèque du bien et du mal moral est fondée sur l'essence même et la nature des choses, et qu'ils soutiennent aussi que la loi éternelle en Dieu est indépendante de la *libre* volonté. Nous ne saurions donc trop nous étonner comment l'Ecossais Dugald Stewart, qui est un philosophe de renom parmi les modernes, dans la préface qu'il a mise en tête du prem. vol. du Supplément à l'Encyclopédie britannique, a pu attribuer cette gloire à Mélanchthon, savoir, que c'est lui qui a enseigné le premier que la distinction entre le bien et le mal moral ne vient pas de la révélation, mais bien de la nature des choses; et, comme il l'ajoute, qu'ensuite les catholiques empruntèrent cette doctrine aux protestants. Cette doctrine n'était-elle pas commune, déjà depuis longtemps, à presque tous les scholastiques, à l'exception d'Occam, le père des nominalistes, qui pourtant, dès qu'il enseigna le contraire, eut contre lui presque tous les scholastiques, et qui fut réfuté par plusieurs d'une manière invincible, et entre autres par J.-Duns. Scot? N'est-ce pas pour cela que les scholastiques essuyèrent les injures de tant de protestants que nous avons nommés? L'opinion contraire, qui biffe complètement les distinctions morales, ne fut-elle pas prêchée par Luther et ses assècles? Voilà jusqu'à quel point les préjugés protestants ont aveuglé Stewart, philosophe d'ailleurs recommandable!

proclamer cette même raison juge unique et infaillible dans les matières mêmes de foi, et ils en sont enfin venus à faire l'apothéose de la raison pour la ruine entière de la foi.

C'est là ce que le protestantisme accordait aux forces de la raison humaine dans le domaine de la théologie. Mais elle ruinait du même côté cette même raison dans le domaine de la philosophie; ce néoscepticisme, qui parut d'abord en Angleterre et qui fut pour ainsi dire ensuite réduit en système par Emmanuel Kant, enfanta une foule d'opinions monstrueuses et envahit surtout les écoles d'Allemagne. L'histoire de cette catastrophe philosophique n'est déjà que trop connue. Tout le monde sait que Hume, en effaçant la nécessité *a priori* et l'universalité du principe dit *de causalité* et en le reléguant parmi les principes *a posteriori* ou d'expérience, ébranla le principal fondement de la réalité objective des connaissances humaines. Quant à Kant, lorsqu'il ramena toute la science à de purs phénomènes de sensibilité et à certaines formes subjectives nécessaires même de l'intellect; et lorsqu'il prétend que nous ne connaissons que les phénomènes seuls, et que nous ne pouvons absolument rien affirmer des choses en elles-mêmes ou des *noumena;* lorsqu'il relègue le propre *moi*, de la réalité duquel on ne peut jamais s'assurer parmi les phénomènes, non-seulement il rend toute connaissance purement *subjective,* il la rend même impossible, absurde, et il atteint le comble du scepticisme. Cette révolution philosophique, ou plutôt cette subversion de la raison humaine nommée *criticisme,* a surtout fortement occupé les esprits protestants (1); et comme la vérité et la certitude s'échappaient de jour en jour de leur main, elle les a poussés à élaborer sans cesse de nouveaux systèmes de plus en plus absurdes. De là, en effet, est issu l'*idéalisme absolu* ou l'*égoïsme métaphysique* de Fichte;

(1) Comme on l'a justement observé, le mot *criticisme* lui-même indique soit une témérité, soit une absurdité énorme. Il est en effet impossible de trouver dans aucun homme une raison supérieure quelconque capable d'instituer le *criticisme* de la raison humaine; ou, si la raison elle-même institue son propre *criticisme,* quelle valeur aura-t-il? Puisqu'en détruisant toute la certitude objective de la raison, elle détruirait nécessairement en même temps la certitude objective du *criticisme* lui-même, et la question transcendante de laquelle Kant et ses adeptes prétendent que doit naître la philosophie tombe dans la même absurdité, savoir : *La connaissance est-elle possible?* En effet, pour poser cette question, il faut et que la connaissance soit possible et qu'elle existe. Ainsi ces créateurs *a priori* de la philosophie, ou plutôt ces destructeurs de la philosophie font-ils illusion à la raison humaine.

de là la philosophie de l'*identité* ou du *réalisme absolu* de Schelling; de là le système panthéistique de Bouterweck et de Bardili; de là enfin la doctrine philosophique de Hégel, qui, en identifiant le sujet et l'objet dans l'idée, déduit de l'évolution logique de l'idée même la réalité elle-même des objets. Poussés par les principes et l'exemple de Kant, ces philosophes se sont mis en tête (1) d'édifier chacun à sa façon la science et ses objets *a priori*, et, pour nous servir de leur propre langage, de *la créer*. Et il en résulte que la raison humaine, emportée par une espèce de fatalité de part et d'autre, est tombée soit dans l'idéalisme pur, soit dans un hideux panthéisme (2).

La nature même de cette philosophie moderne disait assez ce que la religion chrétienne devait en attendre. Au dire de

(1) « Philosopher de la nature, c'est absolument comme *créer* la nature. » C'est ce qu'a dit entre autres Schelling dans son ouvrage intit. *Science de la nature*, p. 3. Tous les systèmes de la nouvelle philosophie allemande ont enfin pour but de tirer du néant le propre *moi*, *le monde* et *Dieu* lui-même. De là ont-ils proclamé que la fonction de la philosophie, c'est de rendre le *propre moi* d'apparent *objectif* ou réel. De là encore cette jactance assez connue de Fichte, qui lui faisait promettre à ses disciples que dans sa prochaine leçon *il créerait Dieu*. Il se présentera sur notre chemin d'autres semblables choses.

(2) Peut-être notre appréciation de la nouvelle philosophie allemande paraîtra-t-elle trop sévère à quelques personnes, vu qu'elle a trouvé tant d'admirateurs soit en France soit surtout en Allemagne. Or, ce que nous disons, les écrivains allemands l'ont dit plus expressément encore, ils se sont plaints plus amèrement. Ecoutez plutôt le professeur Baltzer, Documents pour juger sainement le catholicisme et le protestantisme, *fasc.* 2, *Uratisl.*, 1840, § 50, intit. Esprit Kant-Hégelliens de ces derniers temps, dans sa lutte à mort contre toute foi du christianisme qui ne philosophe pas, soit dans l'Eglise, soit dans l'état civil. Or, voici en quels termes il s'exprime : « Celui qui » connaît le but que s'est proposé la philosophie allemande depuis Kant jus- » qu'à nous, et comment elle l'a poursuivi sans relâche, et elle l'a enfin atteint » dans Hégel, sans tenir aucun compte des rapports de la vérité avec le sens » commun et rationel du genre humain..... loin de s'étonner des tempêtes » que l'esprit de ces derniers a suscitées contre tout ce qui est *positif*, » reconnaît bien plutôt qu'elles sont naturelles et nécessaires. La philosophie » allemande, en traitant la question de la vérité, rejette bien loin le lien » objectif de la vérité, qui réunit ensemble l'Eglise et l'état civil, et elle se » jette dans des liens et des chaînes subjectifs. » Et dans la feuille 1 du même ouvr., § 6, il s'exprime ainsi : « La jeune Allemagne est comme une plante » infectée du poison du rationalisme kantien. » Or, l'auteur se propose dans tout l'ouvrage de démontrer et de déplorer, à l'aide des documents produits, les ruines que la philosophie allemande a occasionnées. Pour ce qui est de la France, où a pénétré cette philosophie, tout le monde connaît les lettres pastorales que les évêques ont publiées dernièrement, et où ils s'élèvent contre elle comme étant désastreuse et pour la religion et pour l'Etat. Les plus célèbres sont celles de l'archev. de Toulouse et de l'évêq. de Chartres.

Kant, la possibilité de la révélation positive et surnaturelle est un *noumenon* duquel on ne peut rien savoir ni affirmer, mais qu'elle pourra être une religion de ce genre, qu'il renferme dans les limites de la raison humaine, puisqu'elle est absolument dénuée de fondement théorique et qu'elle ne s'appuie seulement que sur la raison *pratique*. Sous la pression d'une espèce de nécessité aveugle et subjective, elle se crée les vérités chrétiennes elles-mêmes comme certains *postulata*, et elle y croit, bien qu'ils se contredisent, et cela pour pouvoir croire à sa propre liberté et aux lois morales. Comment la philosophie de Schelling pourrait-elle admettre la révélation divine, puisqu'elle confond l'infini avec le fini, le créateur avec la créature, et qu'elle ne fait substantiellement de tout cela qu'une seule et même chose? Quant à Hégel, qui traite même des mystères de la religion chrétienne dans sa philosophie, il ne leur assigne pour origine que l'*idée* même qui réside dans l'intellect humain, et de l'évolution progressive duquel ces mêmes mystères découlent comme des fruits logiques et naturels (1). Le système religieux de Fichte s'écarte peu de celui-ci (2). C'en est donc

(1) Voyez Hégel, Philosophie de la religion. Nous parlerons longuement ailleurs de Hégel et de l'hégélisme.

(2) Fichte, ouv. intit. Direction à la vie bienheureuse, ou encore Doctrine de la religion, Berlin, 1828, leç. 6, p. 110, il pose pour fondement de son système religieux : « *Le premier critérium de fausseté,* en fait de doctrine » religieuse, est de poser la création, et si par hasard on devait poser une » telle création à cause de quelque doctrine antérieure de religion, ce serait » là le *premier critérium* de la vérité d'une telle doctrine religieuse. » De là il ajoute que Jean, dans son évangile, pour condamner la doctrine judaïque de la création, commence par ces mots : *Au commencement était le Verbe,* pour l'opposer au verbe de Moïse : *Au commencement Dieu créa,* et cela parce que Dieu ne créa rien, il tira tout au commencement de son verbe (*logo*), c'est-à-dire de lui-même, et cela par une nécessité de sa nature, parce que tout était nécessairement en Dieu de toute éternité. De là il conclut : « Loin » de nous donc ce fantôme de création! » et p. 117, il affirme que le philosophe possède par un bien nécessaire indépendamment du christianisme ces mêmes vérités, et qu'il les contemple dans toute leur splendeur. Que ce n'est pas ce qui est historique, mais bien ce qui est métaphysique qui rend l'homme heureux. Dans sa 2e leç., p. 24, il avait déjà posé en principe que ce n'est pas la *croyance,* mais la *pensée pure* qui constitue la religion, et que l'on voit immédiatement, que l'on possède de Dieu par la pure pensée. Tel est l'ouvrage dans lequel Fichte, déjà avancé en âge, a voulu prouver qu'il était chrétien et religieux. Nous voyons par là à quelles sources les éclectiques français de ces derniers temps ont puisé leurs paradoxes : « *Dieu n'a point tiré l'univers* » *du néant, mais il l'a tiré de lui-même. — Il est faux que Dieu soit incom-* » *préhensible. — C'est la raison que nous apportons en naissant, qui est le* » *Verbe fait chair, et il n'existe point d'autre révélation.* » En conséquence, ces grands philosophes ou plutôt ces incrédules français n'ont fait que copier les protestants incrédules d'Allemagne.

fait, d'après eux, de la vérité positive et historique de la religion chrétienne. C'est pourquoi ces doctrines philosophiques de Kant, de Fichte, de Hégel, qui sont nées au sein du protestantisme, qui s'y sont développées et qui y ont grandi, ont-elles fait que le protestantisme a développé de jour en jour, de plus en plus, son principe latent de destruction, et qu'il a produit ces fruits du rationalisme et du mythicisme, qui se sont enfin manifestés dans toute leur étendue dans Strauss (1).

Or, comme telle était la condition de la nouvelle philosophie, et que la raison, pressée par les principes de cette même philosophie, se montrait l'ennemie de la religion chrétienne, ceux qui se sentirent pressés du besoin de défendre la vérité et la religion, le firent de telle façon qu'ils philosophèrent diversement sur la raison elle-même et sur ses devoirs envers la foi chrétienne. Les uns, en effet, prétendirent qu'il ne faut pas tant se fier à la raison et à sa capacité pour découvrir la vérité, qu'à un certain sentiment intérieur et religieux, ce qui les a fait appeler *sentimentalistes* ou *mystiques* (2). D'autres ont pensé que la raison humaine par elle-même ne peut pas connaître d'une manière certaine les vérités naturelles qui ne lui sont pas supérieures (telles que l'existence d'une divinité suprême, que la nature de l'âme est spirituelle et immortelle,

(1) Strauss avoue lui-même que son système mythique dont il a orné *la vie de Jésus*, au point de vue de la critique, ou plutôt de l'impiété, est fondé sur la philosophie hégélienne, et il le confirme à l'aide du passage de Hégel qu'il cite. Voy. *ses Ecrits polémiques*, feuille 3, p. 57.

(2) Le philosophe écossais Reid avait jeté les bases de cette école *sentimentaliste;* mais elle a été renouvelée dans ces derniers temps et réduite à une espèce de mysticisme par l'allemand Fréd. Jacobi. Car, comme il abhorrait la philosophie transcendantale, il plaça les principes de la science philosophique dans une certaine foi naturelle (distincte de la foi surnaturelle), par lesquels nous percevons au moyen d'un don naturel les vérités qui lui sont supérieures, telles que Dieu, sa providence, la liberté de notre âme et son immortalité, la loi morale, etc., immédiatement et sans démonstration aucune ni raisonnement. Il déprimait tellement l'usage que l'on peut faire de l'intellect et de la raison pour rechercher et acquérir la connaissance de la vérité, qu'il ne douta pas de dire : « Complètement païen, quant à l'intellect, chrétien » de cœur, je flotte entre deux eaux, qui sont tout-à-fait inconciliables. » Voy. *ses Lettres posthumes*, vol. II, p. 478. La doctrine de Jacobi n'eut que peu de partisans en Allemagne. Voy. sur ce point Tenneman, ouv. cit., §§ 406-408. Le professeur Klée, dont nous citerons quelques témoignages ailleurs, a semblé de nos jours y adhérer. Il y a aussi dans les *Ephém. théologiques trimestrielles* de Tubingue, de 1839, feuille 2, un article *sur la foi et la science au point de vue des opinions extrêmes ou opposées, et les tendances de cette époque*, et dont l'ill. auteur, le docteur Kuhn, venge et embrasse la doctrine philosophique de Jacobi. On lui doit aussi un ouv. intit. *Jacobi et la philosophie de son temps*.

la règle du juste et de l'injuste, et autres choses semblables), mais que pour tout cela elle a eu besoin de la révélation positive divine, que l'homme reçut réellement dans le principe, et qui s'est ensuite transmise au genre humain tout entier par la tradition constante. De là ils déclarent que toute philosophie qui entreprend de démontrer, sans s'appuyer sur la révélation positive comme sur sa base, la Genèse, la nature et la certitude des vérités naturelles, est *antichrétienne* ou *extra-chrétienne;* aussi les appelle-t-on *surnaturalistes* (1). D'autres refusant à la raison individuelle de l'homme la puissance de la certitude, la confèrent à l'autorité du genre humain tout entier, c'est-à-dire à la raison universelle ou à la tradition commune et perpétuelle, de sorte que cette autorité doit faire règle en matière de religion et en être le critérium; aussi appelle-t-on ceux-là traditionalistes (2). Il y en a d'autres qui condamnent la méthode *psychologique* en philosophie, comme étant funeste à la religion, et qui prétendent qu'il faut procéder *ontologiquement,* ou qu'il faut commencer par la vision

(1) Pierre-Dan. Huet, homme d'ailleurs très-savant, avait déjà émis cette doctrine, dans un livre qu'on lui attribue généralement : Traité de la faiblesse de l'esprit humain, Amsterd., 1723, et que L. Muratori réfuta. Mais tout récemment l'abbé L. Bautain a déployé beaucoup d'éloquence et de zèle religieux pour le mettre en vogue, ouv. intit. Philosophie du christianisme, Paris, 1835. Comme aussi dans la préface de son autre ouv. intit. Psychologie expérimentale, vol. I, Paris, 1839. De là elle prit le nom de *bautainisme,* et elle eut non-seulement en France, mais surtout en Allemagne, pour partisans une foule d'hommes vertueux. Au reste, tout le monde sait les vicissitudes de cette doctrine, et la docilité avec laquelle son auteur a improuvé tout ce qu'elle avait de condamnable. Comme nous devons parler plus bas *ex professo* de cette doctrine, nous en citerons alors les documents.

(2) Les partisans de cette doctrine ne sont pas parfaitement d'accord entre eux, puisqu'ils en appellent tantôt à la raison humaine universelle, comme critérium suprême de la vérité, tantôt à l'autorité générale du genre humain tout entier, tantôt à la tradition constante et perpétuelle. Quoi qu'il en soit, nous les appelons *traditionalistes.* L'illustre comte de Bonald, qui a si bien mérité de la religion catholique, en jeta les bases. Elle revêtit ensuite une nouvelle forme dans les écrits de Lamennais, et elle prit le nom de *lamésianisme.* Laurentie l'embrassa dans son ouv. intit. Introduction à la philosophie, ou Traité de l'origine et de la certitude des connaissances humaines, Paris, 1826. M. Gerbet, ouv. intit. des Doctrines philosophiques dans leurs rapports avec les fondements de la théologie, Paris, 1826 (cet homme illust. y a néanmoins sagement renoncé), et quelques autres même en Italie. Or, nous ferons observer que les partisans de cette doctrine ont beaucoup de rapports avec une autre école dite *surnaturelle,* et parfois aussi on les a appelés *surnaturalistes.* Néanmoins Bautain expose lui-même la différence qui existe entre le *bautainisme* et le *lamésianisme* dans son ouv. intit. : Quelques réflexions sur la doctrine du sens commun, Paris, 1833.

immédiate et concrète de Dieu lui-même; on peut les appeler *ontologistes* (1). Il y en a enfin qui n'ont pas tant essayé de réfuter que d'expurger et de polir le principe de Kant et de Fichte, de manière à tirer une démonstration soit des vérités naturelles, soit de la foi chrétienne, telle que les partisans de Kant et de Fichte soient complètement obligés d'admettre cette foi (2).

Il résulte de l'esquisse historique que nous venons de faire de la présente controverse sur les fonctions de la raison considérée avant la foi, qu'il y a là-dessus deux opinions extrêmes opposées l'une à l'autre, savoir, celle de ceux qui donnent trop à la raison, l'autre, celle de ceux qui ne lui donnent pas assez, ou qui même l'effacent complètement. Pour nous, comme nous voulons déterminer, ainsi que nous nous le sommes proposé, au milieu de tant d'opinions diverses, ce que la raison peut légitimement faire avant la foi, pour connaître et embrasser la foi, nous diviserons en deux articles ce que nous allons dire; dans l'un, nous parlerons du bon usage de la raison avant la foi, dans l'autre, nous traiterons de l'abus de la raison avant la foi (3).

(1) Tel surtout dans ces derniers temps l'abbé Vincent Gioberti, ouv. intit. Introduction à l'étude de la philosophie, Bruxelles, 1840, où il s'applique tout entier à faire revivre les principes de Platon ou plutôt ceux de Malebranche.

(2) A cette classe appartient George Hermès et ses adhérents. De là le système d'Hermès a été appelé en Allemagne *une nouvelle édition de Kant corrigée par son disciple;* et quelques-uns de ses partisans ont même avoué, comme nous le verrons en temps et lieu, que Hermès ne s'est pas assez dégagé des liens de Kant.

(3) En entreprenant de traiter de l'usage et de l'office de la raison avant la foi, nous repoussons bien loin l'erreur de Hermès, d'après lequel chacun devrait arriver à la foi par ce progrès préalable de sa raison, et édifier de nouveau, si je puis ainsi dire, sa foi, pour pouvoir croire *raisonnablement*. Et ceci renverserait pleinement la foi chrétienne, puisque l'esprit pourrait dans ce cas suspendre son assentiment aux objets de la foi. Nous envisageons donc la question sous un autre point de vue, certes, 1. il importe trop au théologien de connaître la différence qu'il y a entre l'ordre des vérités naturelles et celui des vérités surnaturelles, et s'il y a un ordre logique entre ces vérités naturelles, de manière que l'on puisse prouver l'une par l'autre, bien que dans l'ordre chronologique ou historique, l'homme les ait réellement toutes connues dans le principe par une révélation positive; 2. parce qu'il y a eu et qu'il existe encore des nations auxquelles n'est pas parvenue la révélation positive, et que par suite il importe trop d'établir pour elles si elles purent ou si elles peuvent connaître avant la foi les vérités qui ne dépassent pas les limites de la raison; 3. parce que cette distinction et cette *classification* logique des vérités est absolument nécessaire pour réfuter ceux qui nient la révélation positive et la foi chrétienne et les conduire à cette même foi; 4. enfin, parce que cela est aussi utile pour confirmer

ARTICLE PREMIER.

Du bon usage de la raison avant la foi.

Comme nous devons établir ici le bon usage que l'on doit faire de la droite raison pour rechercher et acquérir la religion, nous ne perdrons pas de vue que nous sommes théologien et que nous ne remplissons pas les fonctions de philosophe. Il ne nous appartient par conséquent pas de prendre la défense de la raison contre les transcendantalistes et les idéalistes, et de démontrer la vérité des connaissances humaines, la certitude et la réalité objective. C'est ce qu'ont fait, dans ces derniers temps, un certain nombre de philosophes marquants, soit étrangers, soit italiens, bien qu'ils n'aient pas suivi la même voie, et c'est là qu'il faudra aller puiser une connaissance plus approfondie de ces choses (1).

Cependant, comme nous aurons à parler de temps en temps de la nature et de la puissance de la raison, et comme il importe au théologien d'avoir là-dessus des idées bien exactes, pour ne

la foi quand on l'a déjà reçue, puisqu'il devient évident que lorsqu'on fait un bon usage de la raison, elle conduit comme par la main à la foi chrétienne. Nous marchons donc ici sur les traces des plus illustres apologistes de la révélation chrétienne.

(1) Il serait beaucoup trop long de parler des écrivains étrangers qui ont élucidé cette question. Parmi les Italiens brille César Baldinetti, qui le premier, peut-être, quand on connaissait encore fort peu en Italie la philosophie de Kant, la réfuta dans un ouvrage peu étendu, mais plein de force. Voy. Manière de philosopher de Kant et ses opinions telles qu'elles se rapportent à la métaphysique générale, append. à son Essai de philosophie, trois livres, Pavie, 1817, p. 379. Plus récemment Pascal Galuppi, Ant. Rosmini, et Salvator Mancino, Balthasar Poli, L. Bonelli et autres, qui s'y sont appliqués avec le plus grand soin; à eux on peut, dans ces derniers temps, joindre le Sicilien P. Romano, S. J., ouv. intit. : la Science de l'homme intérieur et de ses relations avec la nature et avec Dieu, Palerme, 1840, vol. I. Si quelqu'un désirait plus amplement connaître les derniers auteurs italiens, qu'il consulte l'ouvrage de Guillaume Tenneman, traduit en italien par l'ill. Balt. Poli, qui y a ajouté de grands suppléments, et qui a continué jusqu'à nos jours l'histoire de la philosophie italienne. Or, il est vraiment suprenant que plusieurs écrivains ignorent à ce point ce qui se passe en Italie quand toutes les sciences sont ainsi cultivées, et avec ces rapports fréquents que les peuples ont entre eux, quoique éloignés les uns des autres. On a publié l'année dernière, 1841, à Vienne, un compendium d'histoire de la philosophie qui n'est pas sans mérite, et qui a pour auteur le professeur Léandre-Joseph Stanke, bénédictin hongrois. Il la conduit jusqu'à nos jours. Il dit même quelque chose de la philosophie hongroise, polonaise, russe, espagnole, portugaise. Et il garde un profond silence sur les œuvres philosophiques des Italiens! L'Italie a-t-elle ainsi disparu du champ de la philosophie?

pas en tirer ensuite en matière théologique des conséquences fausses, et pervertir par là la nature même de la foi, nous ferons ici quelques observations purement philosophiques dans l'intérêt des jeunes théologiens, qui serviront en quelque sorte de base et de fondement aux discussions qui vont suivre. Mais lorsque nous énonçons ce qui est exact et ce qui obtient les suffrages des philosophes les plus sensés, nous ne prétendons nullement trancher les questions purement idéologiques et psychologiques. Effectivement, le théologien doit bien s'en garder, puisqu'elles ne touchent en rien à la foi; ce sont les suivantes:

Observations préalables.

Il n'est personne, comme l'observait justement Tullius, qui ne sente le *désir incroyable* que la nature humaine a *de voir la vérité*. Or, d'où vient ce sentiment de l'âme, cette connaissance quelconque du vrai et du faux, si le *vrai* n'existait pas pour l'esprit humain, ou s'il ne pouvait jamais l'atteindre? D'où viendrait cette distinction du vrai et du faux, cette anxiété, cette crainte violente que l'homme éprouve de prendre le faux pour le vrai, s'il lui était toujours impossible de distinguer le premier du second? Cela suffit bien assurément pour nous démontrer qu'il y a une proportion naturelle entre l'esprit et son objet, savoir, le *vrai*, et par suite que la nature l'a disposée de manière qu'il puisse au moins parfois se joindre à lui par sa propre puissance.

C'est ce que l'on voit clairement par l'analyse exacte de notre âme; car nous voyons que la nature, ou, pour parler plus exactement, le suprême auteur lui a donné des moyens, des secours tels qu'elle peut sûrement, au moins dans quelques cas, atteindre la vérité. La faculté humaine de connaître réside dans un double élément ou ordre, savoir, l'ordre *empirique et d'alibi*, ou l'ordre sensible et idéal, ou, si on aime mieux, l'ordre *psychologique* et l'ordre *logique* ou *ontologique*. Il n'y a néanmoins là qu'un seul et même principe; celui qui sent en même temps et qui comprend, réunit très-étroitement en lui ce double ordre, et il voit et perçoit le lien qui les unit. D'où il résulte que la vérité et l'objectivité de la connaissance humaine réelle, et la certitude de la science, ne peut découler et sortir que de la seule réunion de ces deux ordres ou éléments divers. Et que les nombreux systèmes absurdes, qui ont souillé la philosophie moderne, viennent

surtout de la séparation violente et arbitraire de l'ordre sensible de l'ordre idéal qui, en séparant ce que la nature avait intimement uni, en est venu ou à un abject empirisme, et partant au matérialisme ou à l'idéalisme pur.

De ce double ordre de connaissances découlent certaines vérités essentielles, et, si je puis ainsi dire, fondamentales, qui sont aussi parfois d'ordre différent, et qui forment la base de la certitude et de la science humaine. De l'ordre empirique, en effet, ou des faits de l'expérience interne, l'esprit humain tire son sens intime et substantiel, ou ce que les modernes appellent son propre *moi;* car, lorsque l'esprit est intimement appliqué à lui-même, il faut qu'il se *sente* continuellement, de sorte qu'il nous est impossible d'être et de vivre sans nous (1). Par suite l'esprit humain perçoit directe-

(1) Si l'esprit ne se sentait pas toujours, si nous pouvions jamais être sans nous, nous ne pourrions pas même être certains de notre identité et de notre personnalité. Et c'est à juste titre que l'ill. Galuppi dit, ouv. intit. *Saggio sulla critica della conoscenza,* Naples, 1819, t. I, p. 17 : « Se la coscienza che » io ho delle mie modificazioni non fosse unita al *sentimento* del mio essere, » io non saprei certamente riconoscere, che ciò che mi è accaduto jeri, sia » accaduto a me stesso : io non potrei certamente riguardarmi lo stesso essere » nell' atto che le mie percezioni, i miei pensieri, le mie modificazioni si » moltiplicano, cessano di essere, e si succedono incessantemente. » On voit par là l'absurdité de la conception de Fichte, d'après lequel « le *moi* se *pose,* » se *crée* lui-même par le même acte identique par lequel il pose ou il crée » le *non-moi,* savoir, le monde. » Comme si (sans relever les autres absurdités de cette création) le *moi,* pour se sentir lui-même, avait un besoin absolu de sentir ce qui est le *non-moi.* Et en vertu de quel pacte le *moi* se pourrait-il poser lui-même et le monde, s'il n'avait déjà le sentiment de lui-même? On voit aussi par là l'absurdité de la doctrine de Schelling. « Le *moi* (savoir, le » *moi* primitif) n'est pas un être, n'est pas quelque chose de réel; il n'a d'autre » propriété que cette propriété négative (savoir, qu'il n'est rien). Le premier » principe de la philosophie, c'est de trouver ce qu'on ne peut absolument » connaître comme *être.* » Système de l'idéalisme transcendantal, Tubingue, 1800, vol. III, pag. 48-49. De là enfin tous les efforts absurdes de la nouvelle philosophie allemande, qui, distinguant deux *moi,* l'un *phénoménal,* l'autre *substantiel,* l'un *subjectif,* l'autre *objectif,* recherche comment le *moi phénoménal* peut devenir *substantiel,* comment de *subjectif* il peut devenir *objectif* et réel. Toutes ces choses-là viennent de ce que ces philosophes abusant de l'abstraction, veulent s'élever au-dessus de tout ce qui est *subjectif* et *objectif,* et arriver jusqu'à la *pure pensée* ou *pur sentiment* (*purum cogitare aut sentire*), et arriver à un manque complet de *sujet* et d'*objet,* ce qui implique contradiction dans les termes. Bautain écrivait justement, ouv. cit., Psychologie expérimentale, t. I, p. 229 : « Il y a en général, dans le mouvement philo- » sophique, en Allemagne, plus d'imagination que d'intelligence, et il en » sort plutôt des abstractions de la pensée, formulées en images ou repré- » sentées en symboles, que de véritables idées. » Il ne faut pas croire que quand nous faisons ces observations sur le caractère de la philosophie allemande dans l'intérêt de la vérité, nous voulions accuser l'Allemagne tout

ment l'idée de son existence, sans l'intermédiaire d'aucun autre principe de raison, sans le secours d'aucun raisonnement, et en conséquence, la vérité de la propre existence ne souffre pas de démonstration, puisqu'elle consiste dans un fait, et par là même qu'on la met en doute, on l'affirme, et si on la nie opiniâtrement, on supprime toute connaissance, toute pensée (1).

Nous avons encore, par cet ordre de faits empiriques, le sens intime ou la conscience des affections que nous éprouvons, savoir, et de celles qui, ainsi que nous le sentons, sont produites et excitées en nous et par nous, comme aussi de celles qui sont produites, ainsi que nous le sentons, en nous, mais sans nous, et même, qui plus est, malgré nous, en sorte que nous savons d'une manière évidente que pour celles-là nous ne sommes qu'un principe passif. Or, ce sont là autant de vérités de fait ou d'expérience que la propre conscience de chacun lui révèle immédiatement, et dont personne ne peut douter. Ce sont des vérités objectivement réelles, lorsque l'ordre sensible est tout-à-fait réel et concret, lorsque c'est l'ordre de l'existence, et lorsque l'esprit sent il est impossible qu'il ne sente pas.

entière. On s'y livre en effet à l'étude de sciences utiles, on y trouve des esprits supérieurs, on y publie d'excellents livres, et un grand nombre de catholiques y réunissent à une science solide un amour sincère de la religion.

(1) Saint Augustin avait surtout employé cet argument pour réfuter les incrédules, dont il dit lui-même, Trinité, liv. XV, c. 12 : « Car, comme il y a » deux espèces de choses que l'on sait, l'une que l'esprit perçoit par les » sens du corps, l'autre qui se perçoit par elle-même, ces philosophes ont » débité une foule de choses contre les sens du corps, mais il leur a été im» possible de révoquer en doute certaines perceptions très-positives des choses » vraies que l'esprit a par lui-même, tel que ce que j'ai dit : Je sais que je » vis. » Mais voy. ibid., la subtile discussion de saint Augustin sur ce sujet, contre les académiciens. Tullius lui-même avait fait valoir cet argument bien longtemps avant. *Tuscul.*, liv. I, ch. 22-23, où il écrit entre autres choses : « Mais si l'esprit est tel, ce même esprit pourra-t-il ignorer, je vous le de» mande, qu'il sait qu'il n'est même pas? qu'il n'est même pas mis en mou» vement? L'esprit sent donc qu'il est mû, et en le sentant, il sent en même » temps qu'il est mû par sa propre force et non par la force d'autrui. » Ainsi, chacun a dû reconnaître en tous temps, par sa propre évidence et le sens commun des hommes, cette vérité, par le fait même incontestable et irrécusable de la perception, et qui, une fois admis, ne peut pas ne pas exister. Je ne vois donc pas pourquoi celui qui, pour réfuter les sceptiques et les idéalistes modernes, partirait de ce fait primitif indubitable, mériterait aux yeux de certains hommes la note de *rationaliste* et d'*extra-chrétien*. Il ne faut certes pas abuser de l'abstraction, mais il ne faut pas improuver non plus ce qui est très-vrai, et commencer, pour défendre la religion chrétienne, par infirmer la certitude de sa propre existence, ce que semblent faire la plupart.

Et en effet, comme ces vérités ne reposent que sur un fait particulier et contingent, elles emportent une nécessité, mais une nécessité hypothétique; et par conséquent elles ne peuvent produire par elles-mêmes cette vérité absolue et l'universalité de la connaissance humaine, de laquelle résulte réellement et proprement la science. Il faut donc faire découler ces éléments plus élevés de la connaissance d'un ordre supérieur, savoir, de l'ordre rationnel et idéal. C'est donc à cet ordre que se rapportent ces notions abstraites et universelles qui doivent se trouver dans tous les raisonnements, et sans lesquelles on ne pourrait jamais conclure aucun raisonnement. C'est à cet ordre qu'appartiennent ces principes suprêmes de la raison, qui constituent l'esprit vraiment intelligent et raisonnable, qui brillent toujours de leur propre évidence, et qui donnent aux autres connaissances une force absolue (1). Mais comme ces principes sont de la dernière évidence, et qu'ils emportent la nécessité logique, ils n'ont pas besoin de preuve (2). Néan-

(1) « La certitude de la science, dit saint Thomas, découle toute de la cer» titude des principes, » de la Vérité, q. 11, a. 1. « L'intellect est toujours » droit, selon qu'il est l'intellect des principes sur lesquels il n'est pas induit » en erreur, » I p., q. 12, art. 3. « Il est positif que les choses qui sont natu» rellement gravées dans la raison sont très-vraies, en tant qu'il n'est pas » *possible* de penser qu'elles sont fausses, » Cont. Gent., liv. 1, c. 21. « L'in» tellect acquiert par la lumière naturelle la certitude de choses qu'il connaît » par cette lumière, comme pour les premiers principes, » ibid., liv. III, c. 15. « On trouve une chose vraie, quand il ne peut s'y mêler aucune apparence » de fausseté, comme on le voit dans les dignités, auxquelles l'intellect est » obligé de donner son assentiment, » 2e dist., q. 25, art. 2. On pourrait tirer de saint Thomas une foule d'autres preuves contre quelques philosophes et théologiens modernes qui affaiblissent ou ruinent la certitude des principes de la raison, qui établissent combien saint Thomas, qui était en même temps un grand philosophe et un grand théologien, leur est opposé. Leibnitz a solidement établi la nécessité des idées universelles et des axiômes pour constituer la science contre Locke, dans ses Dialogues de Philalètes. Baldinotti a aussi de très-belles choses contre les empiriques, les nominalistes, les conceptualistes anciens et modernes, dans son ouv. cit., Essai de métaphysique, c. 4, du Vrai.

(2) Pascal n'est donc pas dans le vrai lorsqu'il dit dans ses Pensées, II part., art. 4, que *les premiers principes* ne peuvent pas être démontrés à cause de la faiblesse de la raison humaine. « Cette impuissance ne conclut autre chose » que la faiblesse de notre raison, mais non pas l'incertitude de toutes nos » connaissances. » Car cela ne vient pas de la faiblesse de la raison, mais bien de la nature de ces principes où l'on aperçoit par une évidence intuitive la vérité, de sorte que l'esprit ne peut rien plus y chercher. C'est ce qu'enseigne saint Thomas dans les passages cités plus haut. Au reste, de Gérando, Galuppi, Rosmini, Opusc. philosophiq., Milan, 1827, vol. I, p. 92, et plusieurs autres, ont observé que Pascal avait peut-être un peu trop rabaissé la certitude naturelle de la raison. Lamennais ne s'est pas peu servi de Pascal dans les choses qu'il a ramassées contre la raison individuelle de l'homme.

moins, à cause du rapport intime que toutes les vérités absolument nécessaires ont entre elles, on les ramène au principe dit de *contradiction*, par lequel l'esprit voit qu'une *chose ne peut pas être autrement*, puisque être et ne pas être en même temps constitue le néant absolu, de sorte qu'on ne peut pas même en avoir la pensée (1). C'est donc de là que la raison humaine tire sa lumière suprême, de là qu'elle tire la règle générale, la règle invariable de la vérité d'après laquelle elle juge de l'état de son esprit dans l'ordre de la connaissance du vrai (2). Il est bon néanmoins de dire quelques mots en particulier de cela, pour bien élucider la question.

Et on peut exactement définir la certitude, *la persuasion ferme et raisonnable de l'esprit de la vérité d'une chose connue; ferme*, savoir, qui exclut toute crainte de se tromper, en sorte que l'esprit soit attaché à la vérité d'une chose *raisonnable*, qui vient d'un motif légitime de juger. D'où il suit que toute certitude, si on la considère en elle-même, consiste, si je puis ainsi dire, dans *l'indivisible*, puisque l'on a cette persuasion ferme et raisonnable, ou on ne l'a pas, il n'y a pas de milieu; et par conséquent la certitude ne peut en aucune façon se confondre avec la probabilité quelque grande qu'elle

(1) Le principe de *contradiction*, que d'autres expriment par le principe d'*identité*, est certainement le plus général de tous les principes et le premier, puisqu'il ne suppose que l'idée seule de *l'être*, qui est l'objet premier et universel de l'intellect. Car, comme écrit saint Thomas, de la Vérité, q. 1, art. 1 : « Ce que l'intellect conçoit d'abord comme ce qu'il y a de plus connu et en » qui toutes les conceptions se résolvent, c'est *l'être*. »

(2) Le critérium général étant la règle dernière, est entièrement distinct des critérium particuliers qui président aux sources et aux instruments d'où l'on tire la connaissance des vérités; de là les scholastiques appelaient ce critérium *secundum quod*, et celui-ci *per quod*. On pourrait considérer dans ce premier sens *le principe de contradiction* comme critérium ou règle générale du vrai, non pas en tant qu'il pourrait prouver *par lui-même* seulement quelque *réalité objective*, non pas en tant qu'il faudrait pouvoir ramener toutes les vérités à *la nécessité logique* de ce principe pour qu'elles soient vraies, ce qui serait autant d'erreurs grossières, mais bien en tant que l'esprit a dans ce principe suprême, évident et inébranlable, de quoi juger de la *diverse* nature des vérités et des *différents* genres de certitude qui en découlent. Car lorsque l'esprit se repose fermement sur quelque vérité, cela vient de ce qu'il juge que la chose *est ainsi et non autrement*, c'est-à-dire parce qu'il voit dans ces accessoires quelque *impossibilité* du contraire, savoir, ou *métaphysique*, ou *physique*, ou *morale*, selon le différent genre des vérités, ce que prouvera plus clairement encore ce que nous allons dire. On pourrait donc le regarder comme un caractère de *l'évidence*, qui en est inséparable, et qui fait connaître sa nature. Aussi ne sommes-nous pas éloigné de partager le sentiment de ceux qui placent ce critérium dans *l'évidence*.

soit. Or, comme cette persuasion raisonnable, qui engendre la certitude, ne peut pas être considérée comme venant d'une espèce d'instinct aveugle, mais bien de la lumière même de la vérité, qui éclaire l'esprit et qui revendique de son propre droit son assentiment, elle doit toujours découler de l'évidence ou d'une nécessité quelconque de la *proposition*, qui pousse l'esprit à reconnaître et à admettre la vérité, lorsqu'il connaît évidemment que la chose est *telle et non autrement* (1). L'esprit humain a besoin, en conséquence, de motifs légitimes et solides qui lui démontrent cette nécessité, et comme ces motifs peuvent être divers, selon la diversité de la nature de l'objet que l'esprit observe, il s'ensuit que la certitude est aussi de divers genres, ce à quoi il faut bien faire attention.

Or, ces motifs sont ou *intrinsèques* ou *extrinsèques*. Les motifs *intrinsèques*, d'après nous, sont ceux qui établissent *intrinsèquement* la vérité de la proposition ou la nécessité du lien entre le sujet et le prédicat. Ce qui peut avoir lieu de deux manières, savoir, *absolument*, tel que quand ils établissent la nécessité *absolue* de la proposition ou *a priori*, et découlant de la nature même de l'objet (2), ou d'une manière *contingente*, lorsqu'ils établissent la nécessité *hypothétique* ou *a posteriori* de la proposition qui découle de quelque fait contingent qui, dès qu'il est, entraîne nécessairement la vérité de la proposition (3). En outre, ces motifs intrinsèques, soit qu'ils établissent la nécessité absolue ou la nécessité hypothétique de la proposition, peuvent le faire ou *immédiatement* ou *médiatement*. Car il y a des propositions qui sont vraies par elles-mêmes intuitivement, d'autres dont on ne peut acquérir la certitude que par le raisonnement, et que, par suite, l'on tire comme des conséquences des premières vérités intuitives, d'où résulte la *démonstration*. Et comme ces vérités primitives,

(1) « La certitude, dit saint Thomas, 3e dist., quest. 2, art. 2, qui se trouve » dans la science et l'intellect, *provient de l'évidence des choses* que l'on dit » être certaine. » Or, cette évidence suppose *quelque* nécessité de la *proposition* vue clairement, d'où il résulte que l'esprit ne peut raisonnablement dénier son assentiment à sa vérité. Par *proposition* en général, nous entendons ici une vérité quelconque, soit de *raison*, soit de *fait*, qui, enfin, quelle qu'elle soit, peut toujours être énoncée par une proposition.

(2) Telles sont toutes les vérités mathématiques, les axiômes, etc., etc., dont l'évidence résulte des relations nécessaires même des idées.

(3) Telles sont les vérités de fait interne, c'est-à-dire celles qui sont révélées immédiatement à la conscience intime de chaque individu, par exemple, sa propre existence, etc.

d'après ce qui a été dit, sont de deux ordres, savoir, ou de l'ordre logique, ou de l'ordre psychologique, il y a aussi deux genres de démonstrations, l'un *a priori*, et l'autre *a posteriori*, selon que l'on conclut en raisonnant des unes ou des autres de ces vérités. Si pourtant l'une et l'autre est bien établie, savoir, si elle montre le lien nécessaire qui existe entre la vérité intuitive et celle qui en est déduite, on l'appelle alors *apodictique*, et elle l'est bien, et dès lors la vérité déduite jouit de la même certitude que le principe duquel elle est déduite.

Or, d'après les explications que nous venons de donner, il est évident que les motifs *intrinsèques* de certitude, ou les sources intrinsèques par lesquelles nous connaissons d'où découlent ces motifs, sont pour les faits internes *le sens intime* et *la sensibilité* dite *externe*, quant aux faits qui proviennent d'ailleurs, et enfin la *raison*, en tant qu'elle présente ou les premiers principes nécessaires et universels, ou les autres vérités qu'elle déduit, par le raisonnement, d'autres vérités déjà certaines. Il est évident, en outre, que la certitude qu'engendrent ces divers motifs, est ou *logique*, ou *métaphysique*, ou *physique* seulement, selon que l'on tire les motifs de l'une ou de l'autre de ces sources (1).

Par motifs *extrinsèques* de certitude, nous entendons proprement ceux qui ne nous font en aucune façon connaître la vérité intrinsèque d'une proposition, ou le lien nécessaire qui unit intrinsèquement le sujet et le prédicat, mais nous fournissent néanmoins un indice ou un aperçu certain de ce lien, et par conséquent de la vérité de la proposition elle-même (2). Or,

(1) Les anciens prenaient, et l'on prend encore la nécessité *logique* et *métaphysique* pour une seule et même nécessité. La plupart pourtant joignent la nécessité logique à la nécessité intrinsèque qui naît des relations des idées, et la nécessité métaphysique immédiatement aux faits du sens intime. Nous appelons nécessité métaphysique, nous, soit celle qui réside dans la convenance ou la répulsion intrinsèque des idées, et qui, comme elle est absolue, s'identifie avec la nécessité logique; soit celle qui s'appuie sur le fait immédiat du sens intime, et qui est *hypothétiquement* métaphysique. La certitude physique est de deux espèces : telle est parfois soit celle qui provient immédiatement de la sensibilité extrême, soit celle qui s'appuie en partie sur cette perception sensible immédiate, et en partie sur le principe de la raison, qui est fondé sur la constance des lois physiques. Ainsi, lorsque je vois un corps, je suis physiquement certain qu'il est grave, même avant d'en avoir fait l'expérience.

(2) L'ill. Gerdil explique parfaitement ces deux manières de connaître le double principe intrinsèque et extrinsèque de certitude, dans son ouv. intit. Introduction à l'étude de la religion, éd. Rome, t. IX, p. 27 : « Per conoscere

cet indice, c'est surtout *l'autorité* ou le témoignage des autres; toutes les fois, en conséquence, que l'on est sûr de la connexion de cet indice, savoir, de *l'autorité*, avec la proposition en question, et en même temps que l'on a la certitude de la vérité de cet indice, on devient très-certain de la vérité de la proposition (1). Mais comme cette certitude ne provient pas de ce que nous percevons intrinsèquement la raison de cette vérité, qu'elle vient seulement du moyen extérieur que nous avons de connaître, nous donnons notre assentiment à cette vérité en vertu de l'autorité, c'est-à-dire, on dit que nous *croyons*. D'où il suit que si la vérité d'autorité est évidente, la proposition que l'on connaît par elle devient *évidemment croyable*. Mais comme l'autorité ou le témoignage peut venir ou de Dieu ou de l'homme, la foi sera ou divine ou humaine.

Mais quelle certitude pouvons-nous acquérir de la vérité de cet indice extrinsèque ou *d'autorité*, et quelle nécessité en découle-t-il pour nous de donner notre assentiment? Si cette autorité consiste dans le témoignage même de Dieu, il est

» la verità o la falsità di una proposizione conviene sapere, se l'attributo » che si afferma o si nega convenire al soggetto, a lui conviene realmente o » non conviene. Ora due sono le maniere d'investigare cotesta convenienza, » l'una traendo dall'idea del soggetto e dell'attributo argomenti o evidenti, » o verisimili, che una tal convenienza dimostrino o additino. L'altra ma- » niera si adopera, quando nel soggetto e nell'attributo considerati verso di » loro niente appare, che ne scuopra la lor convenienza, o ripugnanza, onde » forzati siamo di ricorrere ad argomenti estrinseci, che di questa conve- » nienza, o ripugnanza ne facciano certi. Nell'adoperare la prima maniera il » giudizio che si fa della verità, o falsità di una proposizione, nasce dalla co- » noscenza diretta, che si ha della verità, o falsità di quella considerata in » se medesima, voglio dire che si vede o s'intende in qualche modo la con- » nessione o ripugnanza, che passa tra l'idea del soggetto e dell'attributo, e » si sa pertanto non solo, ch'è vera, ma di più quale è la ragione, che in- » trinsecamente ne determina la verità. Colla seconda maniera si può saper » soltanto, che sono gli estremi connessi o ripugnanti, senza che aver si possa » una diretta conoscienza della loro connessione o ripugnanza : onde sta la » sicurezza, che una cosa è vera senza veruna intelligenza della sua verità, » giacchè la verità obbiettiva consiste nella connessione delle cose. » Il la traite aussi en tant que théorique, p. 145 et suiv., et il l'applique aux *mystères* de la révélation chrétienne. Or, quoique l'autorité appartienne surtout à cette source extrinsèque de connaissance, elle ne la constitue pas seule, les démonstrations dites *apogogiques* ou *ab absurdo* procédant aussi des arguments extrinsèques.

(1) Certes, bien que, *V. G.* quelqu'un n'ait jamais vu Londres, et par suite qu'il ne voit pas comment l'attribut de l'existence convient réellement à cette cité, cependant comme il y a un si grand nombre de témoignages et de monuments qui lui font connaître cette proposition de fait, savoir, *que Londres existe*, il acquiert *extrinsèquement*, il est vrai, mais pourtant complètement, la certitude que cette proposition de fait est très-vraie.

évident qu'il produit une certitude absolue et métaphysique. Mais s'il ne s'agit que du témoignage des hommes touchant des faits sensibles, qui pourrait nier qu'il est certainement sujet en lui-même à erreur? Ce témoignage, pourtant, si on tient compte de tous les accessoires, est si fort, le plus souvent, surtout s'il se compose de plusieurs témoins, que la persuasion ferme et raisonnable de la vérité de la chose connue puisse et doive produire la certitude propre et réelle. Car, le plus souvent, on peut d'une part établir la *science* des témoins, ou la connaissance du fait qui repose sur une certitude physique, et qui établit d'une manière très-certaine la connexion qui existe entre le témoignage et le fait; d'un autre côté, on peut si solidement établir leur véracité, qu'il est évident que, dans ces circonstances accessoires, non-seulement ils n'ont pas menti, mais qu'ils n'ont pas même pu mentir *actu*. Et si, dans ces circonstances, quelqu'un voulait nier ou révoquer cela en doute, il est forcément obligé d'en venir à admettre un effet sans cause, et par suite de nier un principe métaphysiquement certain (1).

Cette véracité est donc fondée sur les lois qui sont profondément gravées dans la nature morale de l'homme et qui sont invariables, ainsi que l'établit l'observation constante des mœurs et de la manière d'agir des hommes à tous les âges et dans tous les temps. On lui donne en conséquence le nom de certitude *morale*, et elle trouve largement sa preuve dans la vie humaine, puisque non-seulement toute la foi historique, mais encore la foi scientifique, politique, législative, judiciaire, économique, qui gouvernent la société humaine, reposent là-dessus. Donc l'autorité humaine, quoique souvent elle ne dépasse pas les limites de la probabilité, s'élève néanmoins, le plus souvent, à une véritable certitude que l'homme raisonnable ne peut pas rejeter, sans se faire au moins parfois la même violence que s'il combattait quelque vérité jouissant d'une nécessité logique (2). Il faut donc rejeter entièrement,

(1) Gerdil éclaircit admirablement cette chose, Sage instruct. théologique, art. de l'Histoire humaine, éd. cit., tom. IX, pag. 270. Voyez aussi Défense du christianisme ou Conférences, etc., par Mgr Frayssinous, du Témoignage, etc.; comme aussi les Remarquables leçons de philosophie de notre ill. collègue, qui professe maintenant le dogme au Coll. grég., P. Louis Dmowski, imprimées d'abord à Louvain, puis réimprimées à Rome, tom. I, logique, part. II, art. 10, *de l'Autorité*.

(2) Que l'on se rappelle ce que nous avons dit plus haut, en note. Et Gerdil

comme subversive, de cette certitude, la doctrine philosophique qui ne la fait venir que du devoir moral qui nous oblige, dans ces cas-là, en vertu du *dictamen* de la raison pratique, à donner notre assentiment au témoignage des autres (1). Car, en admettant même que la vérité de ce témoignage ne jouirait que de la probabilité en vertu de laquelle les hommes peuvent prudemment agir dans la plupart des circonstances de la vie, cela n'en serait pas moins faux de la véritable certitude morale. Car, même théoriquement, savoir, dans la raison théorique elle-même, elle doit produire cette persuasion ferme et raisonnable qui exclut toute crainte de se tromper et tout doute (2). Car s'il n'y avait jamais, dans la raison théorique, qu'une simple probabilité, bien que très-grande, et que l'on ne pût acquérir la certitude véritable que par le dictamen de la raison pratique ou morale, on ne pourrait jamais arriver jusqu'à cette certitude; car, par cette simple adhésion pratique à cette certitude, la nature des choses demeurerait la même, et la raison théorique n'acquerrait jamais cette persuasion inébranlable.

C'est pourquoi il est évident 1. que la certitude, soit logique et métaphysique, soit physique, soit morale, sont également d'accord sur la nature de la vraie certitude; 2. selon néanmoins que la nature de l'objet n'est pas la même, ou que le motif qui la produit est différent, elle requiert une *nécessité différente* pour la proposition; 3. et les choses qui s'appuient soit sur la nécessité intrinsèque *a priori,* soit sur la nécessité intrinsèque fondée sur le fait immédiat même du sens intime, brillent d'une évidence intuitive telle qu'elles emportent d'emblée l'assentiment, pendant que celles que l'on tire des vérités pre-

note encore, avec vérité, que quand il s'agit de la probabilité, bien qu'elle soit très-grande, la persuasion est plutôt portée vers *la facilité,* qui fait admettre que la chose a eu lieu de la sorte; pendant que pour la certitude morale, le jugement de l'esprit porte directement sur *l'existence* ou *la vérité* du fait, et s'y arrête. Voy. Diss. sur l'origine du sens moral, t. II, œuv., p. 101.

(1) Tout le monde sait que c'est là la doctrine de G. Hermès; nous en parlerons plus longuement ailleurs.

(2) La certitude ne peut appartenir qu'à la raison *théorique;* elle ne peut être produite que par la ferme persuasion de celle-ci, ce qui fait que la raison *pratique* ne peut rien commander de certain qui ne soit fondé sur la raison théorique. Autrement ce ne serait qu'une pure *foi* pratique et un *acquiescement* que les sceptiques et les acataleptiques admettaient volontiers, et que les derniers disciples de Kant et de Fichte admettent sans peine comme la dernière planche du naufrage.

mières à l'aide d'une déduction plus longue, de même que celles qui ne reposent que sur une certitude physique ou morale, n'ont pas immédiatement le même empire sur l'intellect, et par conséquent il est bien plus facile à la volonté d'influer sur l'assentiment qu'on leur donne (1); 4. que la *science* et la *foi* diffèrent surtout en ce que, dans celle-là, nous voyons clairement la vérité intrinsèque de la proposition, ou sa raison, et par conséquent nous connaissons la chose par ses causes, pendant que, dans celle-ci, nous ne l'apercevons pas du tout intrinsèquement; nous en voyons seulement l'indice certain, toutefois, qui nous donne *extrinsèquement* la certitude que la proposition est vraie.

Il ne faut donc pas confondre ensemble la science et la foi, ce que semblent faire ceux qui, dans ces derniers temps, établissent que toute science sans la foi est insuffisante pour démontrer la réalité objective des choses (2); que la science ou le *savoir* ne peut produire que la nécessité de penser et de connaître, mais non pas la nécessité de tenir pour vrai et réel un objet pensé ou su; que cela n'a lieu que quand il vient s'y joindre une science préalable, comme un état psychologique nouveau et tout-à-fait distinct, la *foi* par laquelle nous croyons à la vérité ferme de cette connaissance et à la réalité des objets connus par elle (3). D'où la certitude reconnaît,

(1) Certes, lorsque l'intellect perçoit *directement* les choses qui jouissent de l'évidence intuitive, la volonté ne peut rien sur elles; la volonté pourrait néanmoins pour ces vérités, par la connaissance *réflexe,* tâcher d'obscurcir l'évidence de l'intellect, ou détourner ailleurs son attention, pour qu'il ne fût pas frappé de l'éclat de ces vérités. Or, c'est ce que font tous les sceptiques, puisqu'ils poussent la folie jusqu'à révoquer en doute les vérités premières de raison et de fait même. Mais comme la vérité ne brille pas immédiatement lorsqu'il faut recourir au raisonnement, surtout si elle repose sur l'examen de plusieurs faits contingents, si la volonté est mal disposée, elle peut bien plus facilement troubler l'ordre des idées, de manière que l'intellect ne voit pas suffisamment la vérité. C'est ce qui peut surtout avoir lieu pour la certitude morale. Aussi tous les philosophes sensés enseignent-ils qu'il importe beaucoup, pour la recherche de la vérité, que la volonté procède avec droiture et sincérité. L'ill. Rosmini développe longuement la distinction entre la connaissance *directe* et la connaissance *réflexe,* ouvr. cit., Origine des idées, Rome, vol. IV, p. 303.

(2) Cette doctrine découle des principes hermésiens, comme nous le verrons en temps et lieu. Cependant le prof. Baltzer, que nous avons déjà cité, l'a développée davantage, et il pense qu'elle est absolument nécessaire pour réfuter les principes absurdes de Kant et de Fichte sur la certitude objective. Voy. ouv. cit., feuille 1, § 14, *Croire et savoir.*

(3) Le professeur Baltzer l'explique ainsi à l'aide d'un exemple : « Lorsque

ainsi qu'ils aiment à le dire, sa Genèse psychologique, non pas par la science même de l'évidence intuitive, mais bien par la foi qui vient se joindre à elle. Et la foi de la *science* et la foi de l'*autorité*, ou la foi historique, diffèrent en ce qu'il n'y a qu'une foi qui *sache*, et par conséquent nécessaire, pendant que l'autre foi ne *sait* pas, et en conséquence elle est libre. Et ils en arguent que la science ou le *savoir* est toujours subordonné à la foi dans quelque connaissance que ce soit (1). On ne peut pas nous prouver cela d'une manière certaine, 1. parce que la science se confond alors avec la foi, le *savoir* avec le *croire* proprement dit, ce qui n'est pas sans quelque danger, au moins pour la foi surnaturelle; 2. parce qu'alors on s'écarte du sens des mots, tel que tous les philosophes et les théologiens l'ont toujours admis, et même qu'il a été confirmé par le jugement et l'usage commun des hommes; 3. parce qu'on suppose que le *savoir* n'est autre chose qu'un pur connaître et penser. Or, quoi qu'il en soit des transcendantalistes, le *savoir* fait certainement qu'il juge irrévocablement d'une chose, à cause des raisons qu'il a intimement perçues, ce qui doit nécessairement emporter l'assentiment de l'esprit à la vérité et à la réalité de la chose; et cet assentiment, ce n'est pas la foi, mais bien l'intelligence même de la vérité qui le

» je pense *V. G.* simplement *que Dieu existe,* je n'ai jusque-là dans ma con- » science que *la pensée* et *l'idée de Dieu;* en conséquence, je *sais* et je *connais* » Dieu, en tant que les hommes *parlent* de lui comme d'un être qu'ils pré- » supposent *dualistiquement* contradistinct d'eux-mêmes; mais je n'ai pas » encore la *présupposition* en moi, *la réalité de Dieu,* que je pense. Cette » réalité ne pourrait me venir que de la *foi* qui se joint à la pensée, foi qui » me *détermine* à admettre la réalité de Dieu que j'ai pensé, comme un être » qui existe réellement en dehors de moi. » Ibid., p. 66.

(1) Certes, pour me servir du même exemple de l'auteur, lorsque je sais que *Dieu existe,* je ne *pense* pas seulement de Dieu, je ne le connais pas seulement comme un certain être *possible et abstrait;* mais en vertu du principe métaphysique de causalité, je le connais comme un être qui existe réellement et nécessairement, et je vois qu'il est métaphysiquement impossible qu'il n'existe pas. Dans cet acte de *savoir* de Dieu est renfermé un jugement, et par suite l'assentiment de l'intellect à sa réalité. Il est vrai que pour que la péroraison demeure ferme et immuable sur ce point, il faut encore l'adhésion de la part de la volonté dans les actes *réflexes;* mais comme ce jugement, qui détermine directement à donner son assentiment, repose sur des raisons évidentes, la volonté doit, à moins qu'elle ne veuille combattre sa rationalité, y adhérer, et lorsqu'elle le fait, ce n'est pas par la foi; mais on doit bien plutôt dire que la volonté ne le fait qu'en vertu d'une connaissance évidente de la vérité. La fausse supposition de ce système paraît donc consister en ce que l'assentiment à la réalité objective n'est attribué qu'à la volonté et nullement à l'intellect, ce qui est faux.

produit (1). Aussi, quoique l'on puisse dire de nous, dans un sens très-large, que nous *croyons* et à la conscience qui nous révèle intérieurement quelque chose, et aux principes intuitifs eux-mêmes, et à la raison qui en déduit des conséquences nécessaires, et enfin, comme le disait saint Augustin, à la vérité même (2), il n'en faut pas moins écarter ces expressions larges

(1) Aristote dit aussi des premiers principes : « Car ce sont là les premiers » et les vrais principes, que *l'on ne croie* pas à l'aide des autres, mais bien » par eux-mêmes. » *Topic.*, liv. I, d'où notre Aligheri, qui suivait Aristote, dit :

« .....Fia per se noto
» A guisa del ver primo a che l'uom *crede.* » (Parad. II, v. 44.)

Tertullien disait aussi, liv. Témoign. de l'âme : « Pour croire à la nature et à » Dieu, croyez à l'âme ; » mais il semble que cela est dit *lato modo.* Certes, saint Augustin, dont le prof. Baltzer voudrait revendiquer l'autorité, a toujours bien distingué entre la science et la foi. « Nous devons à la raison ce » que nous comprenons, et nous devons à l'autorité ce que nous croyons ; » liv. de l'Util. de croire, c. 11, n. 20. Mais il traite plus philosophiquement la chose, Rétract., liv. I, c. 14, où il écrit : « Car lorsque nous parlons, on dit » proprement que nous ne *savons* que ce que nous saisissons par *la ferme* » *raison de notre esprit.* Mais lorsque nous employons un langage plus vulgaire, » comme aussi lorsque l'Ecriture sainte parle, nous devons dire sans doute » encore que nous savons et ce que nous percevons par les sens de notre » corps, et ce que nous croyons d'après *des témoins dignes de foi,* pourvu » que *nous comprenions la distance qu'il y a entre celle-ci et celle-là.* » On voit par là que saint Augustin, loin de douter de tout *savoir* ou *croire,* convient bien plutôt qu'il faut, d'après le langage ordinaire, ramener le *croire* au *savoir,* quoique philosophiquement parlant ils diffèrent totalement. Nous n'avons rien à dire de saint Thomas, le fidèle disciple de saint Augustin, qui établit certainement, lui aussi, la même distinction entre *savoir* et *croire,* comme on le verra mieux encore par ce que nous allons dire.

(2) Le prof. Baltzer a la confiance de pouvoir, à l'aide de ce système, ruiner le principe de Kant, qui a placé dans une échelle psychologique, si je puis ainsi dire, d'abord le *penser,* ensuite le *croire,* et en troisième lieu le *savoir,* comme l'état psychologique suprême. Ce principe est certainement très-faux sous le rapport que le *savoir* ne peut nous donner que la réalité objective (quoique dans le système de Kant le savoir lui-même ne nous indique que les phénomènes) ; lorsque le *croire* peut aussi, pour peu qu'il repose sur des arguments extrinsèques sérieux, nous rendre certains de la réalité objective des choses. Car, quel est celui qui n'est pas aussi sûr de l'existence objective et réelle de la ville de Rome, s'il la voit de ses propres yeux, et par suite qu'il *le sache,* que s'il le connaissait par le témoignage de tant de témoins, et par suite qu'il *le croie?* Donc, *croire* et *savoir* sont dans ce cas au même degré psychologique. Mais quel est celui qui peut nier que par rapport à la puissance de comprendre, *savoir,* lorsqu'il découvre la raison intime des choses, est le mode de connaître le plus noble? De là aussi nous contemplons, comme en énigme et à travers un miroir, les mystères de la religion ici-bas, pendant que dans l'autre vie, Dieu aidant, nous les saisirons par *l'intelligence,* autant que le peut un esprit fini. Au reste, que Baltzer prenne garde, quoiqu'il agisse dans de bonnes vues, qu'en exaltant le système des principes de Fichte (ce en quoi il imite trop Hermès), qui a placé dans *la foi* seule, et non *dans la science,* la *réalité objective,* il ne ruine cette même réalité. Car quoiqu'il

et *impropres*, puisqu'il faut bien déterminer et définir philosophiquement les notions ; et ce n'est pas parce que les criticistes et les transcendantalistes admettent qu'ils ne *savent* rien, et qu'ils en abusent étrangement pour rejeter toute foi, qu'il faut établir une différence réelle entre la foi et la science.

De ce que nous avons dit jusque-là pour éclaircir certaines notions philosophiques qui sont trop intimement unies avec le sujet que nous traitons ici, qu'il nous soit permis de poser certains principes inébranlables qui serviront de base à notre traité, et sans lesquels il est impossible de parler convenablement des fonctions et du légitime usage de la raison avant la foi. Ils sont :

1. Que la raison humaine, de sa nature, est disposée non pas pour le faux, ce qui serait absurde et injurieux à son auteur, mais bien pour le vrai, et qu'elle peut l'atteindre sûrement par les moyens naturels dont elle jouit, au moins dans quelques cas.

2. Qu'il y a quelques vérités primitives, soit de *fait*, soit de *raison*, qui brillent pour tous de l'évidence intuitive et que personne ne peut révoquer en doute, à moins de combattre sa nature raisonnable, et qui ne sont pas vraies parce que tout le monde les reconnaît nécessairement, mais que tout le monde les reconnaît parce qu'elles sont vraies ; avec les jugements qui en découlent facilement et comme des conséquences spontanées, elles constituent le sens raisonnable commun des hommes.

3. Qu'il ne faut par conséquent pas raisonner de tout, qu'il ne faut pas tout démontrer (1), quand tout n'est pas suscep-

établisse entre Fichte et lui cette différence, que le *savoir* nécessaire doit précéder *cette foi*, ce que n'admet pas Fichte, c'est néanmoins trop se rapprocher de l'opinion de Fichte, et qu'il y a danger à prétendre que la réalité objective quelle qu'elle soit, fondée même sur l'évidence intuitive, ne peut enfin être saisie d'une manière sûre et certaine que par un acte de foi.

(1) Saint Thomas dit fort bien, *de la Vérité*, q. 1, art. 1 : « Comme il faut » pour les choses qui peuvent être démontrées en revenir à certains prin- » cipes connus de l'intellect ; il faut en faire autant lorsqu'on examine ce qu'ils » sont chacun en particulier ; autrement on irait à l'infini, et ainsi périrait » toute la science et la connaissance des choses. » Baldinotti écrit donc sagement : « Il faut toujours faire usage de la *raison*, mais pas toujours du rai- » sonnement, cela est impossible ; car il faut que le raisonnement ait une » base et un fondement ; mais il ne peut pas l'avoir dans un autre raisonne- » ment, il faudrait aller à l'infini. Il y a donc quelque chose dont on ne peut » pas raisonner. » Il continue ensuite de démontrer que telles sont les vérités primitives, soit de raison soit de fait ; et pour les acquérir, l'esprit n'a pas besoin

tible d'être démontré; et, s'il en était ainsi, il n'y aurait pas de raisonnement, il n'y aurait aucune démonstration possible.

4. Bien que la certitude, comme elle est l'état subjectif de l'âme, puisse être aussi relative, il y a néanmoins pour la raison humaine, dans certaines choses, une certitude *absolue* qui doit être pour tous une certitude, et elle est tout-à-fait *objective* et elle ne peut pas être faillible; celui qui le nierait devrait être considéré non-seulement, d'après ce que nous avons dit, comme détruisant la nature même de la raison, pensant mal de son Créateur, qui est infiniment sage, et ouvrant une large porte non-seulement au scepticisme philosophique, mais aussi au scepticisme religieux (1).

5. Que cette certitude *absolue* peut exister, pour certaines choses, dans l'*ordre de la connaissance* ou *psychologiquement* indépendamment et *précisément*, pour me servir des termes de l'école, même de la connaissance de Dieu elle-même et de la véracité de Dieu, quoique, dans l'ordre *d'être* ou *ontologique*, tous les êtres dépendent nécessairement de Dieu, être

d'exercer la raison, il lui suffit de les percevoir, puisque leur vérité brille dans ce simple fait primitif de perception, et leur certitude inébranlable en découle; ouv. cit., c. 7, *du Vrai*, p. 248. Ceci fait assez voir l'absurdité des transcendantalistes, qui en ne voulant admettre aucune vérité primitive de ce genre, et recherchant la philosophie qu'ils appellent *vorausset zunglos*, savoir, qui *manque de toute supposition préalable*, ou ils tombent dans le scepticisme, ou ils en viennent enfin nécessairement à supposer quelque chose de tout-à-fait *gratuit* et *faux*, sur quoi après cela ils bâtissent tout leur système philosophique. Ainsi Fichte est parti de la supposition du *moi absolu;* Schelling suppose gratuitement *l'intuition immédiate de l'absolu;* Hégel a admis que dans l'idée même, *sujet* et *objet*, *penser* et *être* s'identifiaient complètement. D'autres philosophes, au contraire, qui affaiblissent la puissance de la raison, retranchant la certitude de l'évidence intuitive des vérités premières, l'attribuent gratuitement ou à un certain instinct aveugle, ou à la foi naturelle, ou enfin à l'autorité.

(1) Si toute vérité était relative, est-ce qu'il y aurait quelque vérité de certaine et d'inébranlable pour tous les hommes, dans quelque ordre que ce soit? Ils argumentent donc mal ceux qui disent que toute certitude de raison est *humaine*, et qu'en Dieu seul *savoir* et *être* sont identiques, et que là par suite se trouve la certitude absolue. Car en admettant que la raison de l'homme est *humaine*, et par suite *faillible*, ne pourra-t-il pour cela rien connaître d'une manière infaillible? Est-ce que, pour parler avec saint Thomas, il n'a pas *l'impression de la lumière divine?* Et quel serait cette impression s'il ne pouvait rien connaître de certain *absolument*, s'il ne pouvait pas même savoir qu'il existe et qu'il perçoit absolument par cette certitude? Mélanchthon, que nos adversaires ne récuseront pas, dit à ce sujet : « De là il est évident qu'il » y a du *vrai* et du *faux*... et cela à l'égard de toutes les intelligences. Que » ce qui est vrai à l'égard de l'homme est vrai à l'égard de l'ange et à l'égard » de Dieu même. » Traité du monde, prem. part., Lyon, 1707, p. 5.

nécessaire et absolu. Car la raison humaine, comme tout ce qui tient à l'être contingent, n'existerait certainement pas *ontologiquement* si Dieu n'existait pas; mais, en connaissant *psychologiquement*, elle ne pourrait pas savoir et tenir que Dieu existe et qu'il est véridique, si elle ne savait pas d'une certitude absolue qu'elle existe elle-même (1).

6. Que le lien, qui est, de la part des transcendantalistes, l'objet de si vives discussions entre eux, et qui existe entre le sujet et l'objet, est fondé sur la nature sensible et intelligente même de l'homme; et quand l'esprit humain, en vertu du double ordre empirique et idéal de connaissance dont il jouit, se sent et se perçoit lui-même, il acquiert nécessairement la certitude de sa réalité objective, et il trouve en lui-même et dans ses actes la raison intrinsèque de ces principes nécessaires *a priori*, qu'il n'y a pas *d'accident sans substance* ni *d'effet sans cause;* et par suite que ces principes ne sont pas *synthétiques a priori,* mais qu'ils sont tout-à-fait *analytiques* et *identiques;* qu'ils ne sont pas seulement *logiques,* mais qu'ils sont *métaphysiques* et *ontologiques,* et qu'ils démontrent très-solidement la réalité objective (2).

(1) « La vérité et l'existence de Dieu, comme l'observe justement Baldinotti, » est la source du vrai et la cause embrassant tout le vrai, elle n'est pas le » critérium de la connaissance humaine; » ouv. cit., pag. 214. Tous les scholastiques ont toujours distinugé ce double ordre d'*être* et de *connaître.* Certes, si nous prouvons le principe de contradiction et l'évidence par la véracité de Dieu, comment établirons-nous que Dieu est véridique? Est-ce parce que nous percevons évidemment l'impossibilité absolue du contraire? Or, ce serait là un cercle vicieux dans lequel Gassendi et plusieurs autres, et tout récemment Bühle, prétendaient que tomba Descartes. Quoique ce fut à tort qu'on opposait cela à Descartes, car il ne prétendit pas qu'il fallait prouver la certitude de son existence et l'évidence intuitive par la véracité de Dieu, et il se défendit de cette accusation dans la Réponse aux secondes objections. Voy. les belles choses que dit là-dessus Galuppi, Sage, etc., t. I, p. 331 et suiv.

(2) Ceux parmi les modernes qui ont dignement cultivé l'idéologie, conviennent tous, sans exception, que le principe de *substance* et le principe de *causalité,* sont des principes *a priori,* car ils ne dépendent pas de l'expérience ou de l'induction, comme le prétendait Hume, ils sont néanmoins purement *analytiques,* puisque la notion de l'accident et la notion de l'effet ne sont point liées à la notion de la substance et à la notion de la cause, par une *synthèse aveugle* de la raison, comme l'affirme Kant, mais bien par leur relation intime, qui fait que l'une est renfermée dans l'autre, ou que l'une est nécessairement unie à l'autre, comme le prédicat au sujet, ainsi que le voit la raison; que ces notions ne sont pas purement abstraites et logiques, mais *concrètes* et *psychologiques,* puisque nous trouvons l'*idée de substance* dans notre propre conscience, et que nous possédons les notions réelles de *cause* et d'*effet* dans les actes actifs, soit de notre intellect (comme *V. G.* dans le raisonnement), soit surtout dans les actes de la volonté. Donc si ces principes ont une nécessité logique, comme

7. Il faut enfin avoir toujours présente la distinction philosophique qui existe entre l'ordre *logique* et l'ordre *chronologique* des connaissances, et l'ordre *historique* des faits (1). Car l'ordre *logique* poursuit le lien intrinsèque qui existe entre les connaissances; il nous enseigne comment l'une dépend de l'autre, comment l'une contient l'autre, et par suite il nous apprend si et comment chaque vérité peut être démontrée par ses principes. L'ordre *chronologique*, lui, nous montre la Genèse, ou le principe naturel des connaissances, savoir d'où elles commencent à dériver, et comment leur évolution s'est opérée petit à petit et comme spontanément. Le premier est l'ordre philosophique et abstrait des connaissances; l'autre est l'ordre de fait et concret. Mais l'ordre *historique* des faits n'a pas trait à l'ordre des *connaissances* dans l'esprit, mais bien généralement aux faits qui se déroulent successivement dans l'histoire de l'humanité. On verra, par ce que nous dirons, quel est l'usage que l'on doit faire de ces distinctions.

Nous avons pensé que nous devions faire ces observations, poser ces principes, pour bien expliquer l'usage qu'il faut

ils sont *a priori*, et que pourtant ils sont fondés sur la réalité objective même, toutes les fois qu'on en déduit légitimement quelque chose, ils conduisent nécessairement à la réalité objective; car ils ne sont pas de simples lois du *sujet* qui perçoit, ils sont purement les lois des *objets* perçus. Nous pensons que cela suffit à notre sujet, nous en remettant pour le reste aux philosophes remarquables qui traitent cette question *ex professo*, et qui exposent les divers moyens de prouver la réalité du monde externe contre les idéalistes et les transcendantalistes.

(1) L'ordre *chronologique* des connaissances des vérités est *relatif*, puisqu'il dépend du sujet qui acquiert la notion de ces vérités, et des divers accessoires qui peuvent aider ou entraver la faculté de connaître. L'ordre logique des vérités est *absolu*, car il établit les relations intimes ou le nœud des idées, qui naissent de la nature même des choses. Pour éclaircir la question par un exemple, on peut demander en vertu de quel pacte les hommes acquirent primitivement l'idée ou la certitude d'une vérité quelconque, et en outre, si cette vérité est telle qu'elle puisse être connue et prouvée par la raison. Ces questions sont complètement distinctes et indépendantes. L'une est du domaine des faits, de l'histoire, de la tradition; l'autre appartient à la nature des idées, à la puissance humaine de connaître. C'est pourquoi, quand même, *V. G.* on prouverait que les hommes de fait ont pu parvenir par d'autres moyens à reconnaître cette vérité d'une manière certaine, il n'en résulterait pas qu'elle ne peut pas absolument être connue et prouvée par la raison, puisque cette question est d'un autre ordre, et qu'elle doit dépendre de la nature même de la chose. De là la tradition historique et la raison sont comme deux lignes parallèles qui ne peuvent se confondre, mais il faut bien établir quelle est la relation véritable qui existe entre elles. Que cela soit dit par anticipation.

faire de la raison avant la foi, c'est-à-dire pour chercher et acquérir la connaissance de la religion. C'est ce que nous allons faire maintenant dans une série de propositions, pour mettre la vérité dans tout son jour et pour la protéger contre les doctrines erronées qui l'assaillent de toutes parts.

PREMIÈRE PROPOSITION.

La droite raison peut connaître d'une certitude parfaite, sans le secours d'une révélation surnaturelle, plusieurs vérités de l'ordre naturel que l'on peut regarder comme les préambules de la foi.

Nous appelons préambules de la foi, avec saint Thomas (1), et du commun consentement des théologiens les plus sensés, ces vérités principales qui montrent, soit que la nature de l'esprit humain est doué de la spiritualité, de la liberté, de l'immortalité, soit qui établissent l'existence de Dieu et ses attributs infiniment parfaits, soit enfin la loi morale, qui a pour objet les actions intrinsèquement bonnes ou mauvaises, et qui doit conduire naturellement l'homme à sa fin dernière. Or, ces vérités sont naturelles, parce qu'elles ne considèrent l'homme que dans le seul ordre de la nature, et qu'elles l'isolent complètement de l'ordre surnaturel.

Nous établissons cette proposition contre ceux qu'on appelle *surnaturalistes* (2), et qui prétendent que la révélation divine, faite dans le principe à l'homme, et qui s'est transmise ensuite à tous les hommes par la tradition, est la source et le critérium de toutes les vérités de ce genre. C'est pourquoi, d'après eux, la raison humaine, séparée de cette révélation, n'aurait jamais pu ou ne pourrait jamais parvenir à connaître ou à dé-

(1) I part., q. 1 : « Que Dieu existe et *autres semblables choses* que l'on peut » connaître de Dieu par la raison naturelle, comme il est dit, Rom., I ; ce ne » sont pas là des articles de foi, mais bien les *préambules* aux articles. »

(2) Comme le nom de *surnaturalistes* est équivoque, et qu'on le prend en bonne et en mauvaise part, pour que cette double acception n'induise pas les moins habiles en erreur, nous devons faire observer que s'il s'agit des rationalistes et des mythicistes, on appelle *surnaturalistes* ceux qui défendent la révélation divine immédiate et surnaturelle des divines Ecritures; mais s'il s'agit des questions qui sont agitées ici, touchant la puissance et la fonction de la raison, le nom de *surnaturaliste* signifie ceux qui veulent priver la raison de son droit et de sa fonction, et remettre tout à la seule révélation surnaturelle et à la foi. Or, c'est dans ce dernier sens que nous employons ici cette expression.

montrer ces vérités fondamentales; en sorte que toute science de ces vérités doit reconnaître qu'elle a son principe et son fondement dans la foi positive. Ils disent que la raison est complètement impuissante à résoudre *apodictiquement* quelque problème métaphysique que ce soit; que les discussions de la raison ne conduisent à rien de certain et d'absolu, et que tout ce qu'elle peut prouver par des arguments logiques, on peut facilement le combattre et le renverser par des arguments du même genre. Aussi soutiennent-ils que toute philosophie qui n'aurait pour base que les simples principes de la raison ne pourrait jamais acquérir la vérité, et qu'elle est opposée à la nature de la foi chrétienne (1).

Or, il serait trop long, et nous nous écarterions du but que nous voulons atteindre, si nous démontrions cela de chacune des vérités naturelles que nous avons énumérées; nous concentrerons donc nos preuves sur une seule, savoir, la connaissance naturelle et la démonstration de l'existence de Dieu; et certes, c'est, de toutes ces vérités, celle contre laquelle nos

(1) Tel M. Bautain et ceux qui partagent ses opinions. Nous avons déjà dit la docilité admirable avec laquelle M. Bautain a renoncé à ses doctrines, et pour preuve, nous rapportons ici la déclaration qu'il a souscrite avec ceux qui s'étaient associés à lui, à Paris, le 8 septembre 1840, et que lui présenta monseigneur Ræss, le nouveau coadjuteur de l'évêque de Strasbourg, et qui est ainsi conçue: « Désirant nous soumettre à la doctrine qui nous a été pro- » posée par monseigneur l'évêque, nous soussignés déclarons adhérer sans » restriction aucune aux propositions suivantes: 1. Le raisonnement peut » prouver avec certitude l'existence de Dieu et l'infinité de ses perfections. » La foi, don du ciel, suppose la révélation, elle ne peut donc pas conve- » nablement être alléguée vis-à-vis d'un athée en preuve de l'existence de » Dieu. 2. La divinité de la révélation mosaïque se prouve avec certitude par » la tradition orale et écrite de la synagogue et du christianisme. 3. La preuve » tirée des miracles de Jésus-Christ, sensible et frappante pour les témoins » oculaires, n'a point perdu sa force avec son éclat vis-à-vis des générations » subséquentes. Nous trouvons cette preuve en toute certitude dans l'authen- » ticité du Nouveau-Testament, dans la tradition orale et écrite de tous les » chrétiens, et c'est par cette double tradition que nous devons démontrer à » l'incrédule qui la rejette, ou à ceux qui, sans l'admettre encore, la désirent. » 4. On n'a point le droit d'attendre d'un incrédule qu'il admette la résurrec- » tion de notre divin Sauveur, avant de lui en avoir administré les preuves » certaines, et les preuves sont déduites par le raisonnement. 5. Sur ces » questions diverses, la raison précède la foi et doit nous y conduire. 6. Quelque » faible et obscure que soit la raison par le péché originel, il lui reste assez » de clarté et de force pour nous guider avec certitude à l'existence de Dieu, » à la révélation faite aux Juifs par Moïse, aux chrétiens par notre Homme- » Dieu. » Après cela nous ne pensons pas, en réfutant ce système, attaquer en quoi que ce soit cet illustre auteur, nous le félicitons au contraire de cœur, et nous pensons en cela lui être agréable, de peur que d'autres n'abusent d'une telle doctrine.

adversaires ont surtout fait valoir leurs raisons; c'est l'argument qu'ils ont avant tout combattu. Et quoique nous ayons surabondamment discuté cette question dans le Traité de Dieu, nous combattons directement ici, néanmoins, ceux qui nient que l'on puisse la connaître et la démontrer par la lumière native de la raison; et nous prouvons ainsi qu'il suit que cela est opposé aux oracles des Ecritures, contraire à la doctrine constante des Pères, et enfin opposé à la révélation chrétienne.

Et d'abord on prouve que ce nouveau système est opposé aux oracles des Ecritures, par cela même qu'elles supposent continuellement que l'homme peut, en contemplant cet univers, qu'il *doit même* s'élever jusqu'à la connaissance de Dieu. On lit en effet, dans Job, XXXIV, 25 : « Tous les hommes » le voient, chacun le contemple (1); » Sag., XIII, 1, il est dit plus expressément encore : « Tous les hommes qui n'ont » point eu la connaissance de Dieu ne sont que vanité. Et ils » n'ont *pas pu comprendre* celui qui est en contemplant les » biens visibles, et en voyant ses œuvres ils n'ont pas reconnu » celui qui en est l'auteur; » et encore : « Car la grandeur du » spectacle et des créatures fera qu'on en *reconnaîtra* l'au» teur (2). » C'est pour cela que l'Apôtre dit, Act., XIV, 14 et suiv. : « Qui a fait le ciel et la terre, et la mer, et tout ce » qu'ils contiennent. Qui, dans les générations passées, a » laissé toutes les nations suivre leurs voies. Et pourtant il » n'a pas laissé que *de leur rendre témoignage de lui-même,* » leur prodiguant ses bienfaits du haut du ciel, faisant pleuvoir » et fécondant la terre, nous nourrissant et remplissant nos » cœurs de joie. » Mais ce témoignage que Dieu a laissé aux hommes dans ses créatures serait vain, si l'homme ne pouvait s'élever de ces mêmes créatures, à l'aide de sa raison, jusqu'à la connaissance de Dieu. Mais nous n'avons que faire de raisonnement, puisque l'Apôtre dit expressément ce que nous avons ici en vue, dans l'ép. Rom., I, 20 : « Car les perfections

(1) Voy. les savantes choses que J. de Pineda, S. J., écrit sur ce passage, touchant la connaissance de Dieu par les créatures, *Comm. sur Job,* Ven., 1604, t. II, p. 507.

(2) Ibid., v. 5. On voit par là qu'il ne s'agit pas d'une connaissance *probable* de Dieu, comme il en est quelques-uns qui le pensent, mais bien d'une connaissance tout-à-fait *certaine* que nous devons puiser dans les créatures. Voy. aussi Corn. à Lapierre, *comm.* sur ce pass.

» invisibles de Dieu, sa puissance éternelle..... sont devenues » visibles depuis la création par la connaissance que nous en » donnent ses créatures, de même que sa puissance éternelle » et sa divinité; et ainsi ces *personnes sont inexcusables*, » parce qu'ayant connu Dieu ils ne l'ont point glorifié comme » Dieu... ils sont devenus fous en s'attribuant la *sagesse.* » Nous voyons, par ces dernières paroles, que Paul parle surtout ici des philosophes, qui non-seulement purent connaître Dieu, mais qui purent encore en prouver et en démontrer l'existence par la raison (1). Or, nous omettons, pour ne pas être trop long, un grand nombre d'autres passages de l'Ecriture qui confirment la même vérité (2).

Telle fut aussi la manière de voir des Pères, puisqu'ils enseignent tous unanimement que l'homme a pu et dû, en faisant un bon usage de sa raison, acquérir la connaissance de Dieu et de son unité. Nous n'en citerons, pour ne pas être trop long, qu'un ou deux témoignages, renvoyant ceux qui ont un désir plus prononcé de s'instruire aux auteurs qui se sont appliqués à les recueillir. C'est pourquoi saint Irénée dit : « Par le fait même, ils connaissent toutes les choses, quand » *la raison*, qui est fixée dans les esprits, les meut et les » révèle parce qu'il n'est qu'un seul Dieu Seigneur de tous » (*Cont. les hérés.*, liv. II, c. 6, n. 1). » Tertullien écrit, lui : « Tout ce que nous sommes, et ce en quoi nous sommes, nous » donne le témoignage de Dieu (*Cont. Marc.*, liv. I, c. 10); » distinguant clairement en outre entre la connaissance surnaturelle, et qui nous sauve, que nous avons de Dieu par la révélation positive, et la connaissance naturelle que nous en avons par les créatures, il s'exprime ainsi : « Nous définissons, dit-il, » qu'il faut d'abord connaître Dieu par la *nature*, et ensuite le » *reconnaître* par la doctrine; par la *nature*, par ses œuvres; » par la *doctrine*, par les prédications (ibid., c. 18). » Saint Cyprien, s'adressant à un païen, dit : « Le comble du mal, » c'est de ne pas vouloir reconnaître celui que vous ne pouvez » pas ignorer (*Vanité des idol.*, éd. Bénéd., p. 227). » Saint

(1) Voy. card. Tolet, Comm. sur l'ép. Rom., Rome, 1602, sur ce passage; Salmeron, Comm. sur les ép. de saint Paul, Cologne, t. XIII, sur l'ép. Rom., diss. 13; Estius, sur ce passage.

(2) Ps. 18, 2, Ps. 102, 22. Comme dans les autres, où le prophète invite toutes les créatures à louer le Seigneur, savoir, *objectivement*, par leur propre existence, leur ordre, leur beauté; comme aussi Job, XII, 7 suiv., etc.

Basile, ou au moins l'ancien auteur du comm. sur Isaïe, fait tenir à Dieu le langage suivant : « *Il ne m'a pas compris,* » moi que le ciel fait voir, que la terre et la mer publient, » que le soleil et la lune, les étoiles et toutes les créatures » indiquent (1); » et saint Grégoire de Nazianze : « Il est, » dit-il, trop insensé, trop stupide celui qui ne va pas spon- » tanément jusque-là, qui, en procédant comme pour les *dé-* » *monstrations naturelles*, n'en vient pas à se persuader que » l'image que nous avons conçue, ou que nous avons formée » dans notre esprit, ce n'est pas là Dieu (2). » Ainsi des autres, *passim*, sans en excepter aucun (3). Et non content de cela, ils ont donné plusieurs autres démonstrations métaphysiques, physico-théologiques et morales de l'existence de Dieu (4), imitant en cela les philosophes païens eux-mêmes, qui employèrent pareillement plusieurs arguments tirés de la raison pour prouver l'existence de Dieu (5).

Les scholastiques ne se sont pas écartés de la voie suivie par les Pères; il nous suffira de citer parmi ceux-ci saint Anselme et saint Thomas, que les autres suivirent généralement (6). Saint Anselme est peut-être en effet celui qui, le premier de tous, a donné de l'existence de Dieu une démonstration dite ordinairement *a priori* (7); quant à saint Thomas, non-seulement il a proposé cinq démonstrations de l'existence de Dieu (I p., q. 3, art. 3), mais il s'est même appliqué à réfuter ceux qui enseignaient « que l'on ne peut pas arriver » à la connaissance de Dieu par la raison, et que l'on ne peut

(1) Ch. 1, sur Is., n. 15. Pour ce qui est de cet auteur, voy. l'avert. Bénéd., t. I, œuv., p. 377.

(2) Disc. 24, qui est le 2e sur la Théol., n. 2, éd. cit., Paris, t. 1, p. 540.

(3) Voy. de Valentia, Comm. théol., t. I, diss. 1, q. 2, point 2 : Par quels moyens on peut prouver que Dieu existe. On peut le prouver non-seulement par la foi, mais encore par l'évidence, édit. Lyon, 1603, p. 66 et suiv.

(4) Voy. *apud* Pétau, de Dieu, liv. I, c. 1 et 2, et surtout *apud* Thomassin, Théol. dogmatiq., t. I, liv. 1, c. 21 et suiv.

(5) Voy. ibid.

(6) Si on en excepte peut-être le seul Eloi Colonne, qui a nié que l'on pût démontrer par aucune preuve l'existence de Dieu, et le card. des Alais et quelques autres, qui ont cru qu'on ne pouvait la démontrer que par des arguments *probables*, tous les autres les combattent et les réfutent, et ils s'accordent tous pour établir que l'on peut donner une véritable démonstration de l'existence de Dieu.

(7) Dans le *Proslogio*, c. 2 et suiv. Et Descartes l'a admise comme quelque chose de clair.

» acquérir cette connaissance que par le moyen seul de la » révélation et de la foi, » et il qualifie cela *d'erreur* (1). Et comme cette doctrine est tout-à-fait identique à la doctrine de nos adversaires, il est évident que le saint docteur l'a jugée à l'avance. Et comme Socin renouvela cette erreur avec quelques-uns de ses partisans, ce ne furent pas les nôtres seuls qui s'élevèrent contre lui, les protestants eux-mêmes le combattirent aussi (2).

Ce système enfin est opposé à la foi, parce qu'il est facile de voir que si l'on ne suppose pas l'existence de Dieu comme le préambule de la foi, ainsi que le dit le docteur angélique, il n'est pas possible de bien démontrer le fait de la révélation, qui exige préalablement l'existence de Dieu, car si on met l'existence de Dieu de côté, la révélation divine dès lors est inconcevable. Or, si quelqu'un voulait persuader un incrédule qui nie l'existence de Dieu de cette vérité, le ferait-il par la révélation seule? Or, l'incrédule le rejetterait comme une pétition de principe, puisque la révélation suppose nécessai-

(1) Contre Gent., liv. I, c. 12, où il réfute longuement, et à l'aide de plusieurs arguments, *cette erreur*.

(2) Certes, Socin, dans les Mélanges, rép. à l'obj. 5, écrit : « L'homme, par » lui-même, ne peut ni se connaître, ni connaître Dieu et sa volonté; il *faut* » *nécessairement* que Dieu lui en donne la connaissance de quelque manière; » et dans ses Leçons de théologie, ch. 2, après avoir proposé l'opinion la plus commune de son temps sur la connaissance de Dieu, qui est naturellement imprimée dans l'esprit de l'homme, il la rejette aussi en s'appuyant sur ces arguments : 1° Que Dieu, dès le moment de la création, se fit connaître à l'homme; « et comme ce premier homme vécut neuf cent trente ans, il put » facilement inculquer à ses descendants cette croyance à la divinité; » 2° parce que « si la croyance à la divinité était naturelle à tous, *elle ne viendrait cer-* » *tainement pas de la foi;* or, l'épître aux Hébreux nous enseigne qu'elle » vient de *la foi,* » Hébr., XI, 6. Puis il poursuit, exposant le sentiment des autres, et c'est de ce sentiment dont il s'agit ici; il dit : « Mais il y en a qui » disent que l'on ne peut pas nier, au moins; que chacun peut, par la seule » inspection de cet univers, s'il réfléchit, non-seulement connaître clairement » Dieu, mais encore voir nettement qu'il prend soin des choses humaines. Il » en est même plusieurs qui ajoutent que la vue de ce même univers fait » assez comprendre à tous ce qu'ils doivent savoir de cette connaissance de » Dieu, d'où découle toute la religion. On *accuse* pareillement cette opinion » de *fausseté,* etc.; » Biblioth. des frères de Pologne, t. I, p. 537 suiv. De là le socinien Ostorod dit ce qui suit dans ses Instit. relig. chrét., c. 1, p. 10 : « Tout ce que les hommes savent de Dieu ou de la divinité, ils ne le savent » pas par la nature ni par *la considération des créatures, mais par l'ouïe.* Car » Dieu s'est dès le principe manifesté aux hommes. » Or, tous ceux qui parmi nous ont démontré l'existence de Dieu, ont réfuté cette doctrine socinienne. Parmi les protestants, Calovius, entre autres, l'a réfutée *ex professo,* ouv. cit., Ecrits antisociniens, t. I, p. 51, dissert. de l'Existence de Dieu et de sa connaissance naturelle.

rement que Dieu existe déjà. Ceux donc qui pensent que la foi seule ou la révélation peut nous donner la certitude de l'existence de Dieu, retranchent un puissant moyen de convaincre l'incrédule de l'existence même de la révélation (1).

C'est pourquoi, abstraction faite de la révélation positive divine, et avant la foi, il peut y avoir une connaissance et une démonstration *naturelle* et *certaine* de l'existence de Dieu, et cette connaissance une fois admise, de la conception même d'un être nécessaire et infini découlent comme d'eux tous ses attributs et toutes ses perfections, ce que saint Thomas démontre par une suite de raisonnements inébranlables, surtout dans ses livres contre les Gentils. Mais ce que nous venons d'établir pour la connaissance naturelle de Dieu, on doit aussi le dire de la spiritualité de l'esprit humain, de la liberté et de l'immortalité, et de la règle immuable du juste et de l'injuste, que nous connaissons par la lumière native de la raison, puisque quelquefois on déduit, par un enchaînement nécessaire, ces vérités des vérités premières, soit du fait interne, soit de la raison, de la nature raisonnable de l'homme et des attributs de Dieu lui-même, ainsi que l'ont parfaitement fait un grand nombre de philosophes et d'apologistes versés dans cette matière (2).

(1) Aussi saint Jean Chrysostôme observe-t-il justement que l'apôtre Paul, parlant aux Athéniens de la divinité, ne commença pas par les Ecritures, mais bien par les raisons et les principes que ces païens admettaient, hom. 3, sur l'épît. à Tite. En outre, la révélation suppose, outre l'existence de Dieu, c'est qu'il est certain qu'il a parlé, et qu'il y a une obligation morale complète pour les hommes de recevoir cette parole de Dieu. Or, à moins qu'on ne prouve qu'on peut connaître ces choses indépendamment de la révélation, sur quel fondement s'appuient-elles?

(2) Parmi ceux-ci brille Gerdil, dont les beaux ouvrages philosophiques contiennent tant de démonstrations de ces vérités métaphysiques et morales fondées sur un tel enchaînement de principes, sur une telle sévérité de raisonnement, qu'elles produisent une certitude complète, et que la plupart d'entre elles jouissent d'une évidence mathématique. Plût à Dieu que les œuvres de ce philosophe illustre, et vraiment digne de ce nom, fussent de nos jours mieux connues et plus en honneur, surtout parmi les étrangers! Mais n'est-il pas vraiment étonnant d'entendre un des surnaturalistes et des traditionalistes accuser Gerdil de *rationalisme*, parce qu'il accorde à la raison sa légitime puissance de connaître? Mais il en est plusieurs auxquels les abstractions de la philosophie allemande plaisent trop, pour qu'ils estiment cette ancienne philosophie qui s'applique à démontrer ces vérités. Or, voici ce que Hégel dit dans sa Science de la logique, I vol., Nürnberg, 1812, p. 3 et 4, préf. : « Ce qu'on » appela jusqu'à nos jours métaphysique a été, si je puis ainsi dire, ruiné de » fond en comble, et a été effacé du nombre des sciences. Quel est celui, » maintenant, qui souffrirait qu'on vînt lui opposer quelque chose de l'ancienne » ontologie, de la psychologie rationnelle, de la cosmologie, ou même de la

Objections.

I. *Obj*. Le premier homme n'a pu acquérir la connaissance de Dieu en même temps que le langage, que parce que Dieu s'est manifesté à lui et parce qu'il lui a parlé. Et il a transmis l'un et l'autre à ses enfants et à la postérité la plus reculée. Donc, comme nos premiers parents ont transmis la langue, la connaissance de Dieu s'est aussi propagée chez tous les peuples par la voie de la tradition. 2. De là, si quelqu'un naissait et était nourri dans les bois, loin de la société des hommes, jamais la vue du ciel et de la terre ne lui donnerait la connaissance de Dieu, il grandirait stupide et sans langage, et il verrait tous les objets qui l'entourent comme le font les brutes, ainsi que le démontre l'expérience; à bien plus forte raison, donc, la raison humaine ne pourra pas *se démontrer* l'existence de Dieu; 3. car la démonstration présuppose que celui qui cherche la vérité la connaît déjà, et que celui en faveur de qui elle est faite la *désire* et y *croit*. 4. Ceci est plus clair encore, si nous considérons la nature et les conditions du raisonnement; car raisonner c'est ou *déduire* ou *induire;* or, la *déduction* suppose un principe connu, posé antérieurement, et qui ne dépend pas d'elle, puisqu'il en est la base; quant à *l'induction,* qui remonte des effets à la cause, des conséquences aux principes, elle emporte la connaissance des faits antérieurs sur lesquels elle s'appuie. Or, qui est-ce qui fournit le principe dans le premier cas, qui est-ce qui donne la connaissance des faits dans le second? Ou, d'où viennent les *majeures* de tous les raisonnements? La certitude et la vérité des conclusions ne sont-elles pas préalablement contenues dans ces *majeures*? Pour être légitimes, ces conclusions doivent être

» théologie naturelle du temps passé? Où est-ce, *V. G.* que les investigations » de l'immatérialité de l'âme, des causes mécaniques et finales pourraient » encore provoquer l'étude? En effet, ce qu'on appelait démonstrations de » l'existence de Dieu, on ne les rapporte que historiquement, ou comme motif » d'édification, ou pour stimuler l'esprit. C'est une question de fait, que l'étude » de l'ancienne métaphysique, en partie quant à la *substance*, et en partie » quant à la *forme*, et en partie quant à *l'une et l'autre*, s'est complètement » éteinte. » Les vérités métaphysiques et même morales ont-elles tellement perdu de leur importance *quant à la substance*, qu'on doive les considérer comme tombées dans l'oubli? Quant à Hégel et à ses adeptes, ils ne s'occupent que de *logique*, et ils semblent y placer toute la métaphysique et l'ontologie, comme si par une simple progression *didactique a priori*, on pouvait établir la réalité objective de tous les êtres.

contenues dans les prémisses, et elles ne doivent pas les excéder. On possédait donc la certitude de la vérité longtemps déjà avant le raisonnement, ou, ce qui revient au même, la science que l'homme possède présentement est fondée sur la foi, sur le premier principe, sur la *majeure* absolue, et, comme on l'a dit fort exactement, *la foi est le principe de la raison.* 5. Certes, la raison admet nécessairement les principes et les axiômes sans qu'on les démontre; les principes et les axiômes sont donc autant de *postulata* que la raison exige pour pouvoir agir; donc la foi aux principes est antérieure à la connaissance, à la raison et à son exercice; elle est le préambule nécessaire, ainsi que saint Augustin l'a observé lui-même, écrivant : « L'ordre de la nature est tel que, quand nous ap-» prenons quelque chose, l'autorité précède la raison.....
» L'autorité demande la foi, et dispose l'homme à la rai-» son (1). » 6. C'est pourquoi, la conséquence, c'est que toutes les démonstrations de l'existence de Dieu sont autant de paralogismes, parce que Dieu, *l'être* des *êtres*, est le principe absolu de toute existence, et l'affirmation *être* est la *majeure* absolue de tout raisonnement, et par conséquent on la présuppose nécessairement dans toutes les propositions que l'on emploie pour l'établir. 7. Enfin une telle démonstration est *logiquement* impossible; en effet, si l'on procède par *déduction,* où prendra-t-on son principe, quelle sera l'idée supérieure de laquelle on pourra conclure l'existence de Dieu? Mais si l'on procède par *induction,* comment conclura-t-on l'infini du fini? La conclusion ne serait-elle pas plus étendue que les prémisses (2)? Donc :

Rép. 1. *N. Conséq*. La connaissance de Dieu s'est propagée avec la langue par la tradition, *Tr*. ou *C*. elle s'est propagée de telle façon que l'homme n'ait pas pu ou qu'il ne puisse pas l'acquérir par la raison seule, *N*. On confond ici deux choses qu'il importe grandement de distinguer, savoir, l'ordre *chronologique*, ou même *historique,* et l'ordre *logique*. Autre chose est que le premier homme, qui avait été élevé à un état surnaturel, ait eu la connaissance de Dieu par une révélation

(1) Des Mœurs ecclésiastiq., c. 2, et de la Vraie religion, c. 24.

(2) Tel Bautain, opusc. cit., Quelques réflexions sur la doctrine du sens commun, p. 13 suiv., où il expose brièvement, mais clairement son système. On trouve les mêmes choses, mais plus au long, dans la Philosophie du christianisme.

même de Dieu, et même, si on le veut, que Dieu lui ait donné les premiers rudiments d'une langue déterminée, qu'il l'ait excité à en faire usage, et que de là, par suite, la connaissance de Dieu ait été transmise à la postérité avec la langue; autre chose que la raison n'ait pas été ou ne soit pas capable *par elle* seule de s'élever à une connaissance certaine de Dieu. La première est un fait historique, et même un fait très-certain; l'autre une affirmation logique, dont la fausseté est pleinement établie : 1. par des raisons intrinsèques; car, et la nécessité d'une cause nécessaire, et le spectacle de cet univers, et la nature raisonnable et morale de l'homme lui-même fournissent autant de preuves invincibles de l'existence de Dieu; 2. par des raisons extrinsèques; car, comme nous l'avons vu, cette assertion est formellement conforme à l'Ecriture, aux Pères, à tous les théologiens avec lesquels s'accorde parfaitement le Catéchisme romain (1), de même qu'à la révélation chrétienne. Les deux ordres historiques et logiques ne sont pas opposés l'un à l'autre, savoir, la tradition et la raison; semblables au contraire à deux lignes parallèles qui partent de l'origine même du monde, ils sont bien unis et s'aident mutuellement. Car, d'un côté, la tradition répandait une connaissance facile, et pour ainsi dire familière, de Dieu; la raison, d'un autre côté, établissait, à l'aide de sa lumière naturelle, que ce qu'elle avait reçu de la tradition était vrai, et elle le raffermissait de plus en plus, et là où la tradition faisait défaut, ou là où elle s'était obscurcie et corrompue, la raison put-elle rappeler d'une manière certaine et exacte à l'homme la connaissance de l'auteur suprême de toutes choses, de manière, comme l'atteste l'Apôtre, que ceux qui laissèrent éteindre ou obscurcir en eux sa lumière sont *inexcusables* (2).

(1) Voici ce qui se lit dans le Catéch. rom., préf., sect. 1, n. 1 : « La raison » de l'esprit humain et de l'intelligence est telle, qu'à force de peines et de » soins, elle parvient *par elle-même* à connaître plusieurs autres choses qui » sont du domaine de la connaissance des choses divines. » Et part. I, du Symb. foi, c. 2, n. 6 : « Celle-ci (la sagesse de ce siècle), guidée *seulement* » par les effets de *la lumière naturelle* et par ce que les sens perçoivent, elle » avance peu à peu, et ce n'est qu'après de longs labeurs qu'elle contemple » enfin les choses invisibles de Dieu, et qu'elle *connaît* et *comprend* la cause » première de toutes choses et leur auteur. » Nous citerons plus loin d'autres semblables témoignages.

(2) Au reste, le fondement principal sur lequel repose tout le système de nos adversaires, c'est *l'impossibilité physique* et *métaphysique* où était l'homme de se créer une langue (et par le fait que les hommes parlent, ils en concluent

Rép. 2. *D.* A défaut d'exercice et de développement propre de la faculté raisonnable, *Tr.* par un défaut inhérent à cette faculté elle-même, *N.* Lorsque nous parlons de la faculté que possède la raison humaine de connaître Dieu et de démontrer son existence, nous voulons dire par là qu'elle est suffisamment exercée et développée; ce qui se fait par la société et les ressources qu'on y trouve, et que ne peut certainement pas se procurer celui qui est élevé et qui grandit loin du contact des autres hommes. Celui qui naîtrait dans le bois, qui serait privé de cet exercice et de ce développement, non-seulement n'acquerrait pas la connaissance de Dieu, ce que nous accordons sans peine à nos adversaires, mais il lui serait impossible d'acquérir la connaissance, non plus que l'usage des autres choses nécessaires à l'entretien de la vie; personne pourtant ne dira qu'on ne peut l'obtenir par la raison seule. Cet exemple prouve donc trop, et par conséquent il ne prouve rien.

Rép. 3. *D.* La démonstration présuppose, de la part de celui qui la fait, la vérité de la chose à démontrer *hypothétiquement*, *C.* *absolument*, *N.* Car c'est là l'effet de la démonstration. Et encore, de la part de celui en faveur de qui la démonstration se fait, la vérité est tenue *comme devant être démontrée*, *C.* comme étant *démontrée*, *N.* Car, avant de démontrer une vérité quelconque de laquelle on doute, on est

une révélation primitive extrinsèque), ne laisse pas que de souffrir de grandes difficultés. Et 1° pour que cette impossibilité soit bien constatée, n'est-il pas besoin d'un raisonnement même très-solide pour la prouver, afin que ces prémisses d'où l'on tire la conclusion tout entière soient certaines? Donc il faut déjà supposer dans l'homme un puissant moyen de connaître par lui-même, ce que nos adversaires n'accordent pas. 2° Cette impossibilité concernant la création d'une langue articulée est une question philosophique que les plus grands philosophes ont vivement agitée depuis longtemps; et quoique l'illustre de Maistre et de Bonald, comme aussi tout récemment Rosmini, Opusc. phil. cit., t. I, p. 57 suiv., et Dmowski, Instit. phil., t. I, Psychol., p. 372, et plusieurs autres, se soient appliqués à l'établir par de solides preuves, il y a eu néanmoins, dans ces derniers temps, plusieurs philosophes même religieux, tels que Galuppi, Bonelli, etc., qui le nient, et surtout l'ill. Forichon, ouv. intit. le Matérialisme et la phrénologie combattus dans leurs fondements, Paris, 1840, p. 216 suiv.; il s'efforce d'affaiblir les arguments de de Bonald et de Lamennais. Peut-on donc placer, sur une question si vivement controversée, le fondement de la réalité et de la certitude des connaissances humaines? 3. Quand même nous admettrions que l'on peut invoquer avec profit l'argument tiré de l'origine du langage pour prouver philosophiquement la véritable origine de l'homme, il ne pourrait pourtant pas paraître aussi sérieux que le pensent nos adversaires. Mais en l'accordant même, est-ce qu'il n'y aura pas une véritable démonstration philosophique et raisonnable de l'existence d'un Dieu suprême, ce qui de soi ruinerait suffisamment les principes de nos adversaires?

incertain, on peut en avoir une connaissance quelconque; mais dès qu'on la perçoit par la puissance de la démonstration, on la voit en quelque sorte par sa raison, on en est convaincu, on en acquiert une certitude complète qu'on n'avait pas avant, ou au moins qu'on ne tenait que des moyens *extrinsèques* de connaître, savoir, de l'autorité ou de la tradition, et non du critérium *intrinsèque* du vrai, qui fait connaître les raisons intimes des choses. Or, peu importe que quelqu'un *désire* ou *croie* la vérité qu'il veut qu'on lui démontre; autrement on ne pourrait pas faire la démonstration d'un théorème ou la désirer, si on sait d'ailleurs qu'il est vrai et si on ignore comment il se démontre (1).

Rép. 4. Laissant passer la partie de cet argument qui porte sur la *déduction*, puisque la plupart des théologiens et des philosophes nient, avec saint Thomas, que l'on puisse efficacement démontrer *a priori* l'existence de Dieu, quoique les autres le soutiennent (2); nous en nions l'autre partie, qui porte sur *l'induction*, et par laquelle nous argumentons des effets à la cause. Or, dans cette argumentation, on doit tenir pour certaine la connaissance des faits contingents, que l'on démontre être autant d'effets, afin de pouvoir démontrer par là l'existence certaine d'une cause nécessaire. Mais on ne peut pas et on ne doit pas avoir cette connaissance indépendamment de la connaissance de Dieu, et elle constitue cette *majeure* que requièrent nos adversaires (3). Que si quelqu'un voulait idéalement révoquer en doute l'existence réelle des corps et ne les considérer que comme de simples phénomènes, est-ce que les phénomènes, quand on les saisit bien, ne sont pas quelque chose, de même au moins que l'existence du propre *moi*, que personne ne saurait combattre, et qui ne peut avoir en lui une raison nécessaire d'être, ne suffiraient-ils pas pour démontrer la nécessité d'une cause nécessaire, absolue (4)?

(1) Il faut observer ici que saint Thomas avait fait déjà cette objection, cont. Gent., liv. I, c. 12, arg. 2.

(2) Que l'on se rappelle ici ce que nous avons écrit, Traité de Dieu, p. 1, c. 1, prop. 1, avec la note qui y est apposée.

(3) Saint Thomas se fait aussi cette difficulté, pass. cit.

(4) Edmond de Cantorbéry a parfaitement développé cet argument dans le Miroir de l'Eglise, chap. 27 : « Chaque homme, dit-il, peut bien voir en lui-» même ce qu'il est, ce qu'il doit être, et ce qu'il n'a pas toujours été; et il » sait bien, par là, qu'il a eu un commencement. Et alors il s'ensuit qu'autre » était le temps où il ne fut pas; mais quand il n'existait pas, il lui était en

Concluons donc qu'il est faux que nous ayons la certitude de la vérité à démontrer avant la démonstration; car alors, psychologiquement et logiquement, nous n'avons que la certitude d'un fait quelconque et de la raison des principes universels dont nous faisons un légitime usage pour la démonstration. Mais ces faits et ces principes ne sont pas fondés sur la *foi;* et parfois nous ne les tenons pas de l'autorité d'autrui, non plus que d'un critérium externe des connaissances, mais nous les percevons par le sens intime, par une sensibilité externe et par de solides jugements de la raison (voy. les observations que nous avons faites un peu plus haut).

Rép. 5. *D.* On ne démontre pas les axiômes, parce qu'ils présentent dans leur énoncé même une évidence immédiate qui montre qu'ils ne peuvent pas être faux, *C.* parce qu'on les croit sur quelque autorité, *N.* Certes, tous ceux qui veulent raisonner doivent admettre les axiômes; mais ce qui fait qu'on les admet, c'est qu'il est impossible de décliner la puissance invincible de la vérité lorsqu'elle éclaire immédiatement l'esprit. La raison les exige donc d'abord, mais elle ne les suppose pas comme des *postulata* gratuites, et elle n'y croit pas comme en vertu d'un certain instinct aveugle et subjectif, et bien moins encore en vertu d'une autorité positive quelconque; mais, comme nous l'avons observé (dans les obs. préalables), elle les voit par une évidence immédiate, elle voit clairement leur raison intrinsèque et dernière, et elle dit d'une manière très-certaine qu'ils ne peuvent pas être autrement (1). On fait donc valoir à tort l'autorité de saint Augustin. Le saint docteur, en effet, dans le premier des textes objectés, parle de la

» tout point impossible de se créer. Il est *donc nécessaire* qu'il y ait un être » qui crée tous les autres, et c'est celui par qui sont tous les autres. » Au reste, les Pères surtout ont pris plaisir à démontrer l'existence de Dieu par ces arguments tirés de la nature et des qualités de l'esprit humain. Tel que saint Basile, hom. sur ces mots : *Attende tibi ipsi*, t. II, p. 16; saint Athanase, Disc. cont. Gent., tom. I, n. 30; saint Grég. Nysse, disc. 6, *De beat.* L'auteur du livre *De inter. domo*, attribué à Bern., dit excellemment : » Le » premier et le principal miroir, pour voir Dieu, c'est l'esprit raisonnable, » qui se trouve lui-même. Car *si on voit les choses invisibles de Dieu par* » *celles que l'on comprend*, où est-ce, je vous prie, qu'on les voit mieux im» primées que dans l'image de celui qui le connaît? »

(1) Voy. saint Th., 2, 2, q. 1, art. 5, où il dit : « Toute science repose sur » quelques principes connus d'eux-mêmes, et par suite que l'on voit, et il » faut par conséquent que tout ce qui est su soit vu de quelque manière. » Il dit la même chose, 3 dist., q. 2, a. 2, q. 3, O, et ailleurs *passim*, surtout cont. Gent., liv. III, c. 154; de la Vérité, q. 11, art. 1.

prééminence de l'autorité sur la raison pour la question des mœurs de l'Eglise qu'il traitait contre les manichéens (1). Dans l'autre, il enseigne clairement tout l'opposé de ce que prétendent nos adversaires, car il ajoute immédiatement après les paroles citées : « La raison *conduit droit à l'intellect et à* » *la connaissance.* Et la raison ne met pas complètement » l'autorité de côté, puisqu'en considérant à qui il faut croire, » elle est certainement l'autorité *souveraine de la vérité* » *connue et perçue.* » Saint Augustin fait donc la part de la raison, comme il fait celle de l'autorité, et cela pour que la raison puisse distinguer ici quelle est l'autorité à laquelle elle doit croire, et par suite, d'après lui, elle précède l'autorité et elle ne marche pas à sa suite. Donc, lorsqu'il dit : « L'autorité » demande la foi et elle prépare l'homme à la raison, » il veut simplement dire que la foi prépare l'homme à connaître, ou plutôt à voir clairement les choses qu'il croit maintenant par la foi et l'autorité, savoir, dans le ciel, et s'il s'agit de quelque connaissance imparfaite, même sur la terre (2).

Rép. 6. *D.* D'après les principes de nos adversaires, *C.* d'après la doctrine des Ecritures, et des Pères, et des théologiens, et leur manière d'agir, *N.* Que Dieu soit l'être des êtres, le principe absolu, la première de toutes les vérités, et même, qui plus est, qu'il en soit la source dans l'ordre ontologique et de l'être, vous ne trouverez personne qui le nie, et ce n'est pas de cela dont il s'agit; il s'agit de l'ordre psychologique et logique, ou de connaître par rapport à nous. Car on demande *si* et *comment* la raison des hommes peut connaître d'une manière certaine et se démontrer à elle-même l'existence de l'être des êtres, du principe absolu et nécessaire. Et nous, nous prétendons, d'après ce qui a été prouvé, que la raison

(1) Saint Augustin se propose uniquement, dans ce livre, de prouver la différence qu'il y a entre la vertu réelle et la vertu simulée, telles que les manichéens la pratiquaient; et il commence par montrer quelles sont les véritables vertus, soit par la raison, soit par l'autorité du Nouv.-Test., que ces hérétiques admettaient seuls, quoique le saint dcoteur dise qu'il vaudrait mieux ici commencer par l'autorité; néanmoins, pour se conformer à leur manière d'agir, il commence par la raison. Voy. le chap. 1 du même livre, où il émet son avis.

(2) C'est ce que l'on voit par l'ensemble du discours, et le but que se propose le saint Père. Certes, il écrit lui-même ce qui suit dans la lett. 120 à Consent., n. 3 : « S'il faut, pour certaines choses profondes que l'on ne peut pas encore » comprendre, que la foi précède la raison, sans aucun doute, quelque petite » que soit la raison qui persuade cela, *elle est antérieure à la foi.* »

peut le faire, et cela par une conséquence logique, nécessaire, facile même et à la portée de quiconque fait un bon usage de la raison, qui s'appuie sur quelque fait psychologique. Donc il faut connaître ce fait, bien que très-peu important, tel, *V. G.* que sa propre existence est *certaine* par elle-même dans l'ordre *logique* et *psychologique,* bien que l'on ne suppose pas encore la *certitude* de l'existence de Dieu. Rien ne s'oppose donc à ce que l'on distingue d'abord l'ordre *d'être* de l'ordre de *connaître* (1).

Rép. 7. *N.* La démonstration par induction se fait en remontant des effets à la cause, que l'on ne saisit pas encore immédiatement comme infini, que l'on saisit *médiatement* en considérant la nature de la première cause nécessaire, qui ne peut pas avoir de bornes. Et c'est ce qui arrive pour la difficulté que l'on nous fait, savoir, que, contrairement aux règles de la logique, la conclusion est plus étendue que les prémisses (2).

II. *Obj.* Toutes les fois que la raison humaine voudra acquérir, à l'aide de sa réflexion, des perceptions sensibles et des notions logiques abstraites seulement, la connaissance de Dieu ou des autres vérités, 1. elle s'empêtrera toujours dans les filets du *formalisme* et de *l'intellect abstrait,* sans pouvoir arriver jamais à la réalité et à la vérité. 2. Jamais elle ne pourra atteindre la connaissance *vitale* de Dieu, sans laquelle elle ne pourra jamais établir une relation *vitale* et intime avec la vérité première et suprême. 3. Or, la philosophie *païenne* diffère essentiellement en ceci de la philosophie *chrétienne;* car le propre de la philosophie païenne, c'était de ne vouloir toutes les vérités que de son fond; et ainsi elle perdit le

(1) Voy. Observ. prél. De là on ne peut pas nous prouver ce qui se lit dans la Dogmatiq. de l'ill. prof. Klée, mort dernièrement, Mayence, 1835, tom. I, p. 9 et suiv.: *Sans la foi à la raison première,* de laquelle nous tenons notre » existence et notre raison, il n'y a pas d'autre foi raisonnable possible, » même *à notre raison*, quant à son office soit théorique soit pratique, et » par suite il n'y a pas même de foi au monde extérieur. » Il semble suivre, de ces paroles, que nous ne pouvons pas même être certains de notre existence, si nous ne croyons d'abord positivement que Dieu existe. Ce qui ruinerait toute preuve de l'existence de Dieu. Au reste, ce que nous prétendons est indépendant de la question : *L'idée* de Dieu est-elle *médiate,* ou *produite immédiatement*, ou *acquise?* Car, quoi qu'il en soit de cela, ce que nous ne définissons pas, il doit toujours y avoir un moyen efficace de prouver l'existence de Dieu.

(2) Saint Thomas s'était déjà fait cette objection, et il l'avait résolue, I p., q. 2, art. 2.

monde dans l'ordre moral et religieux. 4. Pendant que la philosophie chrétienne, elle, prit pour base inébranlable la conscience, éclairée par la lumière de la vérité révélée, et mise déjà en relation *vitale* avec la vérité éternelle, d'où il est résulté que la raison et la révélation se sont mutuellement pénétrées l'une l'autre. 5. Cette alliance amie s'est poursuivie jusqu'à Descartes, qui (crime abominable!) l'a enfin rompue. 6. De là l'*autonomie* de la raison; de là la rupture, l'hostilité de la raison et de la religion. 7. D'où sont issus, en effet, et le *sensualisme* et le *matérialisme,* qui s'appuient sur l'*empirisme sensuel* et l'*idéalisme* et le *panthéisme spiritualiste,* qui sont fondés sur l'*empirisme psychologique,* et le *kantisme* et l'*hégélisme,* et le *rationalisme* et autres semblables monstruosités, si ce n'est du principe en vertu duquel la raison humaine doit, par *elle-même* et en vertu d'un principe dont elle dispose, trouver la vérité indépendamment de la révélation positive? Certes, comment la raison pourra-t-elle ainsi se représenter Dieu, si ce n'est 8. comme une entité purement logique (1) 9. soumise à la créature elle-même, ce qui est insultant pour le Créateur (2), 10. une idole enfin devant laquelle l'homme se prosternera ensuite comme son œuvre et brûlera de l'encens (3)? 11. Rejetons donc toutes ces démonstrations rationnelles, dont les *antinomies* de Kant établissent évidemment l'inanité (tel Bautain, ouv. cit., p. 172); 12. le fait même, en outre, le prouve; car s'il en résultait une nécessité logique, qui est-ce qui pourrait douter de ces vérités? Cependant le plus grand nombre en doute (4). Donc :

(1) Tel Bautain, Philosophie du christianisme, t. I, p. 192.

(2) Tel Klée, ouvr. cit., vol. II, page 4 : « Dans l'opinion que Dieu puisse » et doive être démontré, déjà par là même on le nie. Car, en tant qu'on » ne le reconnaît pas comme *premier postulat,* sans condition et contenant » la condition de tous, et en tant qu'il doit *sans sa volonté et contre sa volonté même* être déféré à notre connaissance et à celle des autres, Dieu, » par cela même, est exposé, *soumis à la créature.* »

(3) Tel Bautain, ouv. cit., t. I, p. 195, avec lequel s'accorde Klée : « Dieu, » qui doit être démontré, et qu'il ne faut reconnaître qu'en vertu de la dé- » monstration, est précipité du lieu qu'il occupe sous l'axiôme fini, du fini » propre *moi,* existant par une opération finie dans la démonstration et la » détermination, n'est pas Dieu; il n'est qu'une vaine *idole,* devant laquelle » aucune créature raisonnable ne peut se prosterner pour l'adorer. » Dogm., pass. cit.

(4) Les difficultés que nous avons rapportées jusque-là sont communes à Bautain et aux autres fauteurs du système que nous réfutons, en Allemagne comme en France, comme le prouvent les livres qu'ils ont publiés.

Rép. 1. *D.* Si la raison abuse de la réflexion et de l'abstraction, *C.* si elle fait un bon usage de tous les moyens de connaître, *N.* Nous admettons volontiers avec nos adversaires, et nous en sommes attristé, que l'abus de l'intellect et des vérités purement logiques est un puissant obstacle pour parvenir à la connaissance de la vérité et de la réalité, et que c'est surtout là que gît le vice fondamental de la nouvelle philosophie allemande (1). Par conséquent, on ne saurait donc trop inculquer l'alliance amie de l'ordre empirique et de l'ordre rationnel, des faits concrets de l'expérience et les principes abstraits de la raison. Et pourvu qu'on le fasse convenablement, il n'y aura pas lieu au *formalisme* pur. Mais nos adversaires, parce que les transcendantalistes ont étrangement abusé de *l'intellect*, le traitent en ennemi de la raison, et ils sont effrayés de leur conflit perpétuel. Comme si la raison et l'intellect étaient des facultés réellement distinctes, et non pas plutôt une seule et même faculté de connaître, bien que remplissant des fonctions diverses; comme si la puissance de comprendre n'était pas de sa nature disposée pour le vrai, et comme si la faculté qui distingue essentiellement l'homme des brutes, qui surtout l'assimile à Dieu, devait être *par elle-même* un instrument de fausseté et de perdition (2).

(1) Nous avons déjà dit plusieurs choses sur l'abus de l'abstraction de la part de la nouvelle philosophie allemande. Quelques-uns de ces philosophes allemands le font venir de l'abus que l'on fait de la langue vulgaire en philosophant. Tel que Anciellon : « En mettant l'article devant un infinitif, ils » changent (les métaphysiciens allemands) ce qu'il y a de plus indéterminé » dans un être déterminé, et l'on ne croirait pas, au premier coup d'œil, » quelle influence décisive cette facilité, quelquefois utile, si souvent funeste, » a eu sur la philosophie. » Essai de philosophie, tome I, p. 327, suiv. Voy. aussi ce que dit Krug, dans son écrit intit. *Schelling und Hegel.*, Leips., 1835 : « Quoi! Schelling l'a ouvertement avoué lui-même. » Les spéculations et la langue allemande se sont toujours plus écartées de ce qui est généralement intelligible, et le degré de cet éloignement de la manière ordinaire de parler et de connaître, est en quelque sorte devenu comme la *mesure* de l'esprit philosophique. Préf. Cousin, etc., Stuttgard, 1834.

(2) Pour nous, nous nions que l'on doivent concevoir, dans *la manière d'opérer*, une différence quelconque entre l'intellect et la raison. L'intellect, dit saint Thomas, I p., q. 79, art. 8, *saisit la vérité intelligible*, et il la voit clairement, pendant que la raison, elle, *procède d'une chose comprise à une autre, pour connaître la vérité.* Mais il est une chose très-certaine, c'est que la puissance de l'intellect et de la raison est aussi la même; ce que les philosophes modernes semblent avoir oublié. Et ils sont dans l'usage de diviser, de séparer, du même consentement, la raison *théorique* et la raison *pratique*, comme s'il existait réellement *deux* raisons dans l'homme. Que direz-vous donc quand vous entendrez ces mêmes philosophes dire « que la philosophie

Rép. 2. *D.* Si on entend par connaissance *vitale* de Dieu une connaissance *spéciale* et vraiment *salutaire*, *C.* si on entend une connaissance générale, moins parfaite et naturelle, *N.* Nos adversaires confondent toujours cette double théologie, savoir, l'une qui est surnaturelle et vraiment salutaire, l'autre qui est purement naturelle et pédagogique, pendant que nous avons prouvé que l'Ecriture, les Pères et tous les théologiens catholiques, et même le Cathéchisme romain, ont nettement et constamment enseigné cette distinction. Mais qu'est-ce que cela, si ce n'est confondre en tout point la nature et la grâce? De là, pour prouver que la raison ne peut elle-même ni connaître Dieu d'une manière certaine, ni s'élever jusqu'à lui, ils ont recours aux décrets de l'Eglise contre les semi-pélagiens, surtout à ceux du II concile d'Orange, c. 5, 6 et 7. Or, ces décrets à quoi ont-ils trait autre chose, si ce n'est à cette connaissance de Dieu par laquelle *nous croyons, nous espérons, nous aimons comme il faut*, savoir, pour que *nous obtenions la grâce de la justification* (1)? Ils se rapportent donc à l'ordre surnaturel, et nullement à la connaissance purement naturelle de Dieu dont nous parlons ici, qui certes, dans ce sens, n'est point *vitale*, et ne nous met point dans une relation *vitale* avec Dieu; car ces bienfaits émanent de la résurrection seule de Jésus-Christ seul, et ils ne découlent que sur ceux-là seuls qui sont participants avec lui.

Rép. 3. *Je nie* d'abord cette différence *intrinsèque* entre la philosophie païenne et la philosophie *chrétienne;* car si on considère la nature de la chose, les païens comme les chrétiens durent cultiver toujours la même philosophie, qui est la science de la vérité dans l'ordre naturel, acquise par un légitime usage des facultés raisonnables. Nous convenons toutefois que cette science a retiré de grands avantages de la révélation

» doit être entièrement placée dans la *contradiction* avec *l'intellect?* » Voy. Baltzer, ouv. cit., feuille 1, p. 61.

(1) Il suffira de jeter les yeux sur les chapitres objectés, pour voir qu'ils n'ont rien de commun avec la question que nous agitons ici; car, comme l'attestent les paroles mêmes du concile, il s'agit ici *du commencement de la foi et de l'affection même de la crédulité*, par laquelle nous croyons en celui qui justifie l'impie; de la miséricorde par laquelle nous *croyons*, nous *voulons* et nous *faisons* le reste comme *il faut* par l'infusion et l'inspiration du Saint-Esprit; de la grâce qui fait que nous pensons *convenablement* pour le salut, toutes choses qui tiennent à l'ordre surnaturel; voy. aussi ce que dit là-dessus le concile de Trente, sess. V et VI. Pendant que nous ne parlons, nous, que d'une connaissance purement naturelle, comme on le voit.

chrétienne, dont nous parlerons plus loin. Il est faux, en attendant, d'imputer à la philosophie la perdition du monde païen; il faut uniquement l'attribuer aux passions humaines, aux préjugés, aux opinions, et, si nos adversaires le veulent, aux abus de la philosophie elle-même. La vraie philosophie, bien que païenne, put, au milieu de ce profond aveuglement de l'esprit humain et de cette corruption effrayante, reconnaître, à l'aide de la lumière native de la raison, plusieurs choses tenant à la théologie naturelle et concernant les lois morales, ce que nous attestent les paroles mêmes de l'Apôtre. Et si les philosophes *tinrent injustement cachée* la vérité qui leur était connue, il faut l'imputer à la malice et à la perversité humaine, sans en faire un crime à la philosophie. De là Clément d'Alexandrie écrivit-il sans hésiter : « Et la philo- » sophie était nécessaire aux Grecs, avant l'avènement du » Seigneur, pour la justice; *maintenant elle est utile* à la » piété, qu'elle doit nécessairement précéder, pour ceux qui » perçoivent la foi par la démonstration (1). » — « Ce sont » de grandes et belles choses, dit le Catéchisme romain, que » celles que les philosophes découvrirent de la nature de » Dieu... par l'examen approfondi des choses produites (2). » Et après ces preuves et autres semblables, que l'on pourrait citer, quelqu'un oserait-il condamner la philosophie, quoique païenne?

Rép. 4. *N.* Bien, en effet, que pendant plusieurs siècles la philosophie et la révélation chez les chrétiens aient été unies ensemble, jamais néanmoins on ne dénia à la raison ses droits,

(1) Liv. I, Strom., § 5, édit. Potteri, Ven., t. I, p. 331. Quoiqu'il faille entendre cela dans un sens droit, comme nous l'avons observé dans le Traité de la grâce, part. I.

(2) Prem. art. du symb., n. 6. Mais on fera bien de voir tout ce passage du Catéch. rom.; il n'y a rien de plus clair. August. Steuchus d'Eugubium dit jusqu'où ces philosophes sont allés dans la connaissance de la vérité, liv. int. *Perenni philosophia.* Mais Gerdil a soumis plus exactement aux règles de la critique toute la question, dans son ouv. int. Introduct. à l'étude de la relig., t. IX, œuv. Car il ne faut pas louer la philosophie soit rationnelle soit morale de ces païens comme si elle était parfaite et absolue, puisqu'elle en est bien éloignée; il ne faut pas néanmoins la décrier comme si ces philosophes n'avaient avancé que des erreurs. Et le P. Baltus prouve bien que les Pères ont suivi constamment cette voie intermédiaire, ouv. intit. Jugement des saints Pères sur la morale de la philosophie païenne. De là nous ne saurions approuver soit les anciens soit les modernes qui taxent tous ces philosophes d'*athées* et de *panthéistes,* ce qu'a déjà fait Socin, liv. I, c. 4. Or, il aurait été à désirer que l'ill. abbé Maret eût évité avec plus de soin cet écueil dans son ouv. int. Essai sur le panthéisme dans les sociétés modernes, Paris, 1840.

et la philosophie et la révélation ne se confondirent jamais au point que le prétendent nos adversaires. Est-ce que jamais personne partit du principe de la révélation pour admettre les vérités d'une évidence immédiate, tel que sa propre existence, les axiômes, etc.? On prouvait surtout, par des arguments tirés de la raison seule, les vérités métaphysiques et morales elles-mêmes, bien qu'on fût dans l'usage de les appuyer de temps en temps sur la révélation; saint Thomas lui-même nous en fournit une preuve frappante; on trouve dans ses ouvrages une exposition parfaite des questions philosophiques rationnelles, complètement indépendantes de la révélation (1). On connut donc toujours cette distinction entre la philosophie et la révelation; toujours on attribua à la raison le pouvoir de connaître et de démontrer les objets proportionnés à sa nature (2).

Rép. 5. *N*. Car tout ce qu'on amoncelle de nos jours contre Descartes est en partie faux et en partie exagéré (3). Quoi qu'il

(1) De là M. Cousin appelle la Somme de saint Thomas « un des plus grands » monuments de l'esprit humain au moyen-âge, et qui comprend avec une » haute métaphysique un système entier de morale et même de politique. » Histoire de la philosophie, t. I, p. 312.

(2) Saint Thomas, p. I, q. 1, art. 1, O, avait déjà distingué cela : « Il était » nécessaire, pour le salut des hommes, qu'il y eût une science divine *con-* » *forme à la révélation,* en dehors des *sciences philosophiques* qui s'acquièrent » par *la raison humaine.* » Telle édit. Rome, 1570, car dans les autres édit. que j'ai consultées, on lit outre *les sciences physiques*, et si cette leçon était vraie, le saint docteur n'a employé ce mot que dans le sens de philosophie naturelle, comme on le voit par le contexte.

(3) On considère dans Descartes la doctrine ou la méthode. Si on considère la doctrine, elle est tout-à-fait religieuse, et, comme on le dit aujourd'hui, elle est pleinement *spiritualiste*, et les philosophes les plus religieux l'ont embrassée avec le bienfait de la foi chrétienne. Que si l'on dit que le panthéisme impie de Spinosa est sorti du sein du cartésianisme, il suffit de lire ce que Gerdil a écrit depuis longtemps là-dessus, dans sa dissert. intit. Incompossibilité des principes de Descartes et de Spinosa, œuv. t. IV, et plus récemment Galuppi, Lettres philosophiques, Naples, 1838, pour voir de prime abord que leurs principes sont bien différents.

Mais si l'on parle de sa méthode et de *son doute* universel, elle semble répréhensible de prime abord. Mais si on pénètre la pensée de Descartes, on voit que ce doute n'est que *fictif* et *hypothétique,* et qu'il ne l'a employé que pour débarrasser l'esprit dans les matières philosophiques des opinions préconçues, afin, par cet examen sévère, de mieux faire voir la vérité et de confondre, à l'aide d'un principe inébranlable préalable des connaissances humaines, les sceptiques; c'est ainsi que saint Augustin avait procédé philosophiquement contre les académiciens. Ainsi, dès la seconde méditation il rejetait déjà tout doute et il procédait positivement. Quoi! Descartes lui-même, dans le livre de la Méthode, § 3, s'était prescrit lui-même ces lois! « Pour me soumettre aux » lois et aux institutions de ma patrie, pour demeurer fortement attaché à

en soit, néanmoins, ce n'est pas au théologien de prendre la défense de tel ou tel philosophe. Et si c'est au nom de Descartes qu'on attaque cette distinction réelle et essentielle entre la science philosophique purement naturelle, et la science théologique révélée, nous nions formellement que ce soit Descartes qui l'ait établie le premier, puisque la tradition chrétienne l'a toujours reconnue (1). Nous ne nions pas que la méthode analytique de Descartes, qui soumet plus exactement tous les faits psychologiques aux règles du doute, n'ait sous ce rapport introduit une nouvelle forme philosophique. Mais outre que l'on trouve des traces de cette analyse psychologique dans les Pères eux-mêmes, surtout dans saint Augustin, elle n'a rien par elle-même de condamnable. Plus, au contraire, on approfondit la nature de l'esprit humain et ses propriétés, plus on examine attentivement son sens intime et ses propensions naturelles, plus aussi, indubitablement, l'esprit est vivement poussé à connaître son créateur suprême. De là Descartes, presque dès le début de sa philosophie, va-t-il droit à Dieu, et il tire de ce principe de toute vérité les autres vérités, et les confirme par ce moyen. Telle est assurément la progression spontanée de toute philosophie vraiment psychologique qui ne se jette pas dans l'empirisme, et qui, au contraire, est intimement unie aux principes ontologiques. S'il en est qui en ont abusé, c'est leur affaire.

Rép. 6. Nous nions, en conséquence, ce qu'on objecte ici

» cette religion que je jugeais excellente, et dans laquelle, par un bienfait de » Dieu, j'avais été nourri dès mon enfance. — Mais après m'être instruit de » ces règles et les avoir réservées pour les questions de la foi, *que j'avais* » *toujours fait passer les premières*; quant aux autres dont je fus imbu autre- » fois, je n'ai pas douté qu'il me fût permis de les effacer de mon esprit. » Il faut donc entendre ce que l'on trouve de trop extraordinaire, dans la première méditation, d'après cette règle. Au reste, ce doute *hypothétique* qu'il a employé pour analyser les connaissances, la plupart s'en sont innocemment servis, les scholastiques eux-mêmes, saint Thomas en tête. Mais nous ne nions pas que les philosophes modernes n'en aient abusé, à cause des licences de l'esprit humain, et de ses penchants à fonder de nouveaux systèmes, et à renverser toutes les bases de l'ancienne sagesse.

(1) Augustin, surtout liv. *De magistro*, de même que saint Thomas, pass. cit. un peu plus haut, *et alibi*. Bautain lui-même reconnaît que cette distinction avait pénétré dans les écoles longtemps avant Descartes. Il écrit en effet, Philosophie du christianisme, t. I, p. 267 : « La dialectique s'était glissée..... » dans les écoles chrétiennes du *moyen-âge*, et elle avait réussi à faire croire » *presque généralement* que l'homme pouvait, par la seule force de son esprit, » *s'élever à la connaissance des vérités fondamentales de la métaphysique*, telles » que l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, etc. »

de *l'autonomie* de la raison et du désaccord de la foi avec la science; car ce n'est pas à Descartes qu'il faut imputer cela, mais bien plutôt aux philosophes du protestantisme, savoir, à Hume, qui a jeté les fondements du scepticisme, à Loke, qui, inclinant beaucoup trop à l'empirisme, a infirmé philosophiquement les fondements de la révélation (1). Mais à Kant surtout, et aux auteurs de la philosophie néo-allemande, qui, par l'abus qu'ils firent de l'abstraction et de l'imagination, établirent une hostilité non-seulement entre la raison humaine et la foi, mais mirent même la raison en opposition avec elle-même. Mais nos adversaires entendent, par *autonomie* de la raison, sa puissance native et légitime de démontrer la vérité, et ils voudraient ainsi détruire toute métaphysique et éliminer toute philosophie, ce que l'on ne saurait certes admettre, et qui ne pourrait être avantageux qu'aux seuls ennemis de la foi.

Rép. 7. *D.* Toutes les monstruosités que l'on a énumérées découlent de faux principes philosophiques, et d'une méthode fausse, *C.* de la nature même de la raison et de la philosophie, comme le prétendent nos adversaires, *N.* En effet, si 1. on ne considère que les faits sensibles et les objets réels, et que l'on rejette les notions universelles comme des fruits arbitraires de l'esprit, et les principes rationnels comme une vaine *tautologie,* on ouvre aussitôt la porte au sensualisme et au matérialisme (2); 2. si l'on veut édifier toute la philosophie *a priori*, sans tenir compte des *faits*, et toujours raisonner, sans se fixer sur une vérité nécessaire et évidente par elle-même, on tombe nécessairement dans le scepticisme (3); 3. si on prend pour de la philosophie l'intuition immédiate et concrète de l'absolu et de l'infini, on tombe facilement dans le panthéisme (4); 4. si on

(1) Outre le doute de l'immortalité de l'âme et de son immatérialité, Locke pose soit dans son Essai sur l'entendement humain, soit dans son Christianisme raisonnable, des principes sur la certitude morale et la tradition qui renversent complètement les fondements de la religion chrétienne.

(2) C'est ce que prouve l'empirisme de Locke, et bien plus encore celui de Condillac, qui est enfin dégénéré en matérialisme pur dans Helvétius, Cabanis, etc. Certes, il n'y a rien qui prouve mieux la simplicité et la spiritualité de l'âme, que la faculté de percevoir les notions universelles, puisque le sens corporel ne peut atteindre que ce qui est singulier et individuel. Cette vérité n'avait point échappé à l'esprit éminemment philosophique de saint Thomas.

(3) Ainsi les idéalistes transcendantalistes voudraient avoir *a priori* la raison logique des vérités mêmes de *fait* ou de l'existence, et ils cherchent toujours en vain ce *principe inébranlable* quelconque d'où peut partir la philosophie.

(4) Tel fut le principe et le *postulat* de la philosophie de Schelling, de Bou-

prétend que l'on ne doit considérer l'homme dans toute philosophie que comme un *moi pur* et une *abstraction*, de là découle le rationalisme ou l'idéalisme (1). Or, si on examine toutes ces opinions philosophiques, on verra qu'elles ont toutes l'un ou l'autre de ces défauts, et par suite, que la raison, qui fait de la bonne philosophie, les condamne complètement; mais ce n'est nullement parce que leurs auteurs ont pris pour base de leur philosophie la révélation divine. Et il n'est pas hors de propos d'expliquer un peu ici ce principe, que *la raison philosophique doit trouver la vérité dans son propre fonds*, et que nos adversaires regardent comme entièrement *antichrétien*. On peut, en effet, entendre cela ou *absolument*, ou *hypothétiquement*. Pour ceux, il est vrai, qui ne connaissent pas la révélation chrétienne, ils sont *absolument* obligés assurément de chercher et de trouver les vérités naturelles dans le propre fonds de leur raison, puisque le suprême auteur, Dieu, a donné à l'homme la droite raison pour cela (2). Quant au philosophe chrétien, cette manière de chercher et de découvrir la vérité ne lui convient que *hypothétiquement* à lui. Car, comme il sait parfaitement les vérités naturelles soit métaphysiques, soit morales, que la révélation les lui a manifestées plus clairement, plus nettement et plus solidement, ira-t-il les révoquer en doute pour les chercher laborieusement ensuite

terverk et des autres transcendantalistes réalistes, qui prétendirent qu'ils tenaient la science *absolue* de Dieu, de la nature seule de la raison, et qu'elle leur venait de son intuition *immédiate*. De là Schelling avait posé : « Dieu est » de tous le principe le plus *indémontré*, et le plus *indémontrable*, et le plus » *sans toute raison*; il est ainsi sans raison, comme le principe suprême du » criticisme : *Je suis*. » Ecrits philosophiques, Landshut, 1809, p. 152. Les déductions panthéistiques de ces auteurs sont assez connues.

(1) Les transcendantalistes distinguent entre le *moi pur*, placé *dans la conception pure* et dans *l'être purement pensable*, et le *moi empirique*, ou concret et existant. Or, ils prétendent qu'il ne s'agit uniquement, dans la philosophie, que du *moi pur*. Krug lui-même, qui pourtant réfute l'idéalisme et le criticisme, et qui professe le synthétisme, veut que la philosophie ne soit autre chose que *la science de la forme originaire du pur moi*. Cette philosophie n'atteint donc jamais l'homme réel, l'être raisonnable et sensible. Voy. entre autres Imre, l'Alliance de la raison avec l'expérience, philos., part. III, métaphysiq. appl., pag. 302-306.

(2) Ce que nous disons de ceux qui ne connaissent pas la révélation s'applique aussi à ceux qui, par la perversité du cœur et l'obscurcissement de l'esprit, ont perdu la foi à la révélation qu'ils connurent autrefois et qu'ils reçurent. Car, quoiqu'en ceci ils soient grandement coupables, ne vaut-il pas mieux qu'ils cherchent, en faisant usage de leur raison, les vérités naturelles sur Dieu, sur la nature de l'âme et la loi morale, que de persister dans une incrédulité absolue?

dans le propre fonds de sa raison? Nullement. Il reconnaîtra volontiers l'avantage et le secours immense qui résulte de là pour la lumière naturelle de la raison ; il comprendra à l'avance où doivent tendre enfin toutes ses recherches naturelles, le but pour ainsi dire fixe et déterminé vers lequel il doit les diriger; il saura, comme un pilote habile, la route qu'il doit suivre pour toucher sûrement au port; il aura enfin une règle sur laquelle il devra mesurer ces recherches purement philosophiques, et il pourra ainsi éviter l'erreur quelle qu'elle soit, si par hasard il venait à s'y en glisser quelqu'une. En attendant, néanmoins, il cherche *hypothétiquement* ces mêmes vérités dans le propre fonds de sa raison, afin d'y découvrir leurs principes, leurs fondements et leurs preuves; et il faut certainement qu'elles y soient cachées, par le fait même qu'elles n'excèdent pas la nature des vérités naturelles et raisonnables. Il procède ainsi psychologiquement et logiquement; il place ainsi chaque vérité dans le degré qui lui convient, et l'élucide suffisamment; il rend ainsi sa philosophie indépendante de la révélation, sans pouvoir nier toutefois que cette même révélation lui a été d'un grand secours pour marcher toujours sûrement dans le sentier de la droite raison (1). Tel est l'accord de la philosophie et de la révélation, tout en conservant l'une et l'autre leurs droits; et de tout temps des philosophes nombreux et illustres s'y attachèrent au grand avantage de la religion et de la raison.

Rép. 8. *D*. Si l'esprit raisonnable qui sent qu'il existe, qu'il pense, qu'il veut, et tout ce monde qui frappe nos regards, n'étaient que des entités purement logiques, *C*. si ce sont des

(1) Nous ferons surtout remarquer ici qu'il est bien plus difficile de *trouver* la vérité que de la *démontrer* lorsqu'on la connaît de quelque manière. Ainsi, quand les géomètres savent *pratiquement* et *empiriquement* quelques vérités, ils trouvent ensuite, à force de soin et d'application, le moyen de les démontrer *scientifiquement*, et ils n'y seraient peut-être pas arrivés s'ils n'eussent eu déjà cette connaissance *pratique* de la vérité. C'est aussi ce qui est arrivé au philosophe chrétien, qui trouve dans les choses métaphysiques et morales une démonstration irréfragable des vérités naturelles, qu'il n'aurait démontrées d'une manière certaine que difficilement, ou même pas du tout pour plusieurs, si la révélation chrétienne ne les lui avait apprises. Locke luimême discute bien cette question dans son ouvrage intitulé : Christianisme raisonnable, c. 14, d'où il conclut que l'on doit une grande grâce à la révélation. D'où il suit que les philosophes de nos jours, qui ne reconnaissent pas ce secours, sont des ingrats, et qu'ils sont d'autant plus coupables, qu'ils ont bien plus de moyens que les païens de connaître la vérité, s'ils n'y arrivent pas parce qu'ils abusent de leur raison.

entités réelles, *N*. Des effets qui sont des *êtres réels*, nous argumentons légitimement et nécessairement à la cause non pas logique, mais *réelle;* car elle s'appuie sur un principe nécessaire *a priori*, savoir, analytique, ainsi que nous l'avons observé, et fondé sur la nature réelle des choses. Mais comme tout être contingent ne peut pas avoir en lui-même la raison de son existence, nous en inférons l'existence métaphysiquement nécessaire d'une cause nécessaire *très-réelle*, savoir, Dieu.

Rép. 9. *D.* Dieu est soumis à la créature, c'est-à-dire la connaissance certaine de Dieu suppose *logiquement* qu'il y a dans la créature quelque principe de connaître, *C.* Dieu devient ontologiquement dépendant de la créature, *N.* Ce sophisme est par trop futile, puisque, quand nous démontrons que Dieu existe, nous démontrons par là même que tous les autres êtres dépendent nécessairement de lui; et même, qui plus est, en vertu de cette même nécessité, qui fait que toutes les créatures, comme contingentes, doivent tirer tout ce qu'elles ont d'un autre, nous reconnaissons qu'elles ont en Dieu leur dernière raison d'exister. Que si nous avons besoin de quelque raisonnement pour percevoir cela, et par suite si nous nous servons de quelque principe *logique*, nous ne nous soumettons pas Dieu, nous n'agissons pas contre sa volonté, nous nous servons des moyens de connaître dont Dieu nous a libéralement doués pour que nous pussions facilement le connaître.

Rép. 10. *N.* Il est fâcheux de voir des hommes doctes et pieux mettre sérieusement en avant de telles choses. Est-ce qu'en effet, lorsque les oracles de l'Ecriture, lorsque les Pères de l'Eglise nous provoquent à nous élever, par la contemplation des créatures, à la connaissance certaine de Dieu, ils nous provoquent à l'idolâtrie de la raison? Est-ce que la droite raison, lorsqu'elle reconnaît en elle-même et dans les œuvres de la nature des traces de son suprême auteur, qu'elle y voit la certitude de son existence, qu'elle l'honore, est-ce, dis-je, qu'elle doit être regardée comme se faisant une idole? Or, que nos adversaires disent cela de ces philosophes seulement qui, dans leur délire, se vantent de créer Dieu, ou qui, en l'identifiant à la nature, élèvent orgueilleusement leur propre *moi* à la condition absolue de la nature divine.

Rép. 11. *D.* Si les antinomies kantiennes de la raison pure

étaient vraies et réelles, *C*. si elles ne sont qu'apparentes, *N*. On ne sait que trop que ces antinomies ne présentent que des arguties dialectiques et des sophismes mis en avant déjà plusieurs fois, et que celui qui n'est même que médiocrement versé dans la science philosophique, peut facilement résoudre (1).

Rép. 12. *D*. Si la perversité humaine ne pouvait pas repousser la vérité qui n'est au moins pas *immédiatement* évidente, *C*. autrement, *N*. Nous accordons que toutes les preuves par lesquelles on établit l'existence de Dieu, bien que très-fortes et convainquant pleinement, ne produisent pas une évidence apodictique, mais nous affirmons que certainement la preuve dite *métaphysique*, par laquelle nous concluons la nécessité d'un *être nécessaire*, de ce *qu'un être vient d'un autre être*, est apodictique et qu'on peut la comparer à une démonstration géométrique; car elle revient au principe de contradiction. Il n'est pas étonnant toutefois qu'il y en ait qui attaquent une vérité si évidente. Les sceptiques, en effet, ne doutent-ils pas des premiers principes de leur propre existence? Sextus Empiricus, dans ses livres contre les mathématiciens, ne combattit-il pas même l'évidence mathématique? Hobbes ne prétendit-il pas que les démonstrations mathématiques peuvent être fausses? Nous ajouterons, en outre, qu'il ne s'agit point ici d'une vérité *immédiatement* évidente et *connue par elle-même*, qui emporte l'assentiment de l'esprit, dès que les termes sont compris, savoir, qui résulte de la déduction et du raisonnement. Ce qui fait que quand même elle toucherait à la démonstration apodictique, la volonté humaine peut, par suite de la perversité de l'esprit, la combattre en quelque manière.

(1) En vertu de quoi, *V. G.* Kant rejette-t-il l'argument *métaphysique* (il l'appelle cosmologique) qui prouve l'existence de Dieu? C'est parce qu'il devient l'argument même *a priori*, qu'il appelle *ontologique*. Or, il n'y a rien de plus faux. Soit que par la conception pure d'un être infiniment parfait on ne puisse pas prouver son existence réelle. Mais quand nous argumentons des effet réels contingents à une cause nécessaire, nous ne nous arrêtons pas davantage sur une conception simple *et abstraite;* nous nous servons alors du raisonnement *mixte* qui résulte et d'un fait réel et du principe de la raison *a priori*, ce qui, par suite, nous conduit réellement à la réalité, et dont les mathématiques, appliquées à la physique, nous donnent de nombreux et invincibles exemples.

PROPOSITION II.

La raison, même individuelle, et par conséquent sans le consentement du genre humain, peut acquérir la certitude sur plusieurs vérités.

S'il s'agissait ici d'une question purement philosophique sur le *critérium* de la vérité, nous en abandonnerions volontiers la discussion aux philosophes. Mais comme ses fauteurs ont pensé à tort que nous n'avons pas d'autre moyen que le consentement du genre humain pour nous assurer des vérités de l'ordre soit naturel, soit surnaturel; comme, en outre, ils ont proclamé que ce même consentement est la règle suprême de notre croyance et de nos actions, en sorte qu'elle est la règle de la religion chrétienne et de la théologie, nous pensons qu'il nous appartient de combattre ce système faux et pernicieux (1).

Et comme ceux qui le défendent ont souvent changé de termes, et qu'ils ont tantôt enseigné que pour acquérir la certitude on a besoin du *consentement* ou de *l'autorité du genre humain,* tantôt du *consentement commun,* et tantôt aussi de la *raison universelle,* et qu'ils ne sont pas plus positifs sur la notion de la *raison individuelle,* qu'ils confondent çà et là avec la notion de *l'esprit privé,* nous ferons, pour plus de clarté, quelques observations préalables (2).

C'est pourquoi *le consentement du genre humain* signifie l'accord de tous les hommes, de quelque temps que ce soit, pour admettre ou rejeter une chose. Le *consentement commun* est moins étendu, puisqu'il peut se borner à l'accord d'un grand nombre, ou même de la plupart, sur une même opinion; on appelle enfin *sens commun* cette propension naturelle de l'esprit que tous les hommes éprouvent invinciblement pour former certains jugements évidents, constants et uniformes sur certaines vérités soit rationnelles, soit morales.

Ainsi, la *raison individuelle* est la raison dont chaque homme est doué, et qui, si on en fait un bon usage, non-

(1) On connaît l'adage des partisans de ce système : « La foi catholique » n'est que le sens commun dans les choses de Dieu. » Voy. Catéch. du sens commun, p. 66.

(2) Bautain observe à ce sujet : « Le sens commun, dans la doctrine du » sens commun, est un protée qui revêt mille formes, et qu'on ne peut saisir » sous aucune; » Quelques réflexions sur la doctrine du sens commun, p. 25.

seulement ne nous précipite pas dans l'erreur, mais qui même le plus souvent nous donne une certitude complète, ce qui fait que l'on prend ordinairement le mot de raison individuelle en bonne part. On entend, au contraire, par le mot de *sens privé*, cette dispositon de l'esprit qui fait que quelqu'un oppose le sens particulier de son esprit, ou même qu'il le préfère à l'autorité légitime que Dieu a établie pour trancher les questions de foi, savoir, à l'Eglise catholique ; par conséquent, on ne le prend jamais qu'en mauvaise part.

Or, nous confessons que nous ne parlons point ici du sens commun de toute la nature, que nous admettons volontiers comme un des critérium au moins externes de la vérité (1) ; nous admettons aussi que l'accord de tout le genre humain, pris moralement, peut quelquefois produire la certitude (2). Mais nous nions qu'un tel *sens* ou *consentement* soit absolument requis pour obtenir la certitude ; nous nions, à bien plus forte raison, qu'il constitue la règle suprême de ce qu'il faut croire et de ce qu'il faut faire, ou la base de la religion et de la théologie. Et quand nous parlons de la raison individuelle, nous lui donnons une signification commune, et cela en tant qu'elle est proprement différente du sens privé.

Ceci posé, nous en venons à la démonstration de notre thèse, que nous établissons en ces termes. Si la raison humaine, en tant qu'elle est individuelle, ne pouvait en aucune façon, sans le secours du consentement du genre humain, acquérir la certitude de la vérité, nécessairement elle devrait flotter, douteuse et incertaine, sur chaque vérité. Or, ce serait tomber dans un scepticisme absurde. Donc : On prouve clairement la majeure. L'autorité, et par conséquent le témoignage

(1) Nous provoquons ainsi utilement les sceptiques eux-mêmes au sens commun de la nature, non pas que les jugements soit rationnels, soit moraux qui en sont l'objet ne soient pas évidents *par eux-mêmes* et *intrinsèquement*, de sorte, par suite, que chacun pourra, par sa raison individuelle, ne pas les voir clairement, et les combattre; mais bien parce qu'en usant de cette règle extrinsèque nous poussons ceux qui ont éteint en eux cette lumière de la raison, à la réveiller en eux de nouveau et à s'en servir.

(2) Certes, lorsqu'il s'agit de certaines vérités qui, bien que reposant sur quelque raisonnement, découlent néanmoins légitimement de principe naturel, soit de fait, soit de raison ; si le genre humain, moralement pris, les admet, cet accord ne peut au moins que leur donner une plus grande force *extérieure*. Car il est plus clair alors que ces vérités ont pour fondement la nature même raisonnable de l'homme. Cet accord est aussi d'un très-grand poids pour les faits historiques et traditionnels.

du genre humain, le sens commun de la nature lui-même, ou, si on le veut, la raison universelle, sont autant de vérités objectives qui, comme quelque vérité que ce soit, ne peuvent produire la certitude dans le sujet qu'autant qu'il les saisit, et qu'il les saisit de manière à connaître évidemment qu'elles *sont ainsi et non autrement,* et que, par suite, il doive raisonnablement et fortement, tout doute étant mis de côté, s'y attacher. Or, si la raison humaine ne pouvait, indépendamment de ce sens ou consentement du genre humain, par aucun moyen de connaître, ni par le sens intime, ni par le sens extérieur, ni par l'évidence immédiate de la conception, ni par la raison, acquérir cette connaissance ferme et inébranlable d'aucune vérité, elle ne pourrait pas dès lors avoir la certitude de ce sens ou consentement commun, ainsi qu'on l'appelle, infaillible; et il devrait nécessairement flotter dans le doute le plus profond sur chaque vérité, tomber dans le scepticisme le plus complet (1).

Cet argument est si fort qu'il n'y a pas de subterfuge possible; c'est pourquoi il est superflu d'en employer d'autres contre ce système. Nous ne dirons donc rien de l'hésitation perpétuelle où se trouvent nos adversaires, lorsqu'ils veulent soit établir solidement le nombre, le poids, la qualité de ceux qui doivent concourir pour affirmer et attester une chose, pour que l'on puisse dire que c'est là le consentement du genre humain, le consentement commun, etc. (2), soit déterminer l'organe, l'interprète et le tribunal du même genre humain, qui peut trancher, vider sûrement les controverses qui peuvent s'élever (3), s'il s'agit d'assigner le principe et la

(1) Certes, combien cette autorité générale exige-t-elle d'abord de vérités bien certaines? Car il faut que chaque homme sache d'une manière certaine qu'il existe, et que les autres hommes existent, pour pouvoir admettre leur témoignage général, pour bien comprendre le sens de ce témoignage, enfin pour tenir comme certain que là-dessus les hommes sont véridiques, que tout ce qu'ils affirment par cette autorité générale est tout-à-fait infaillible. Mais quel sera le *criticisme* de vérité de toutes ces choses-là?

(2) Voy. Bautain, ouvr. cit., Psychologie expérimentale, préf., p. 44 suiv.; comme aussi Quelques réflex., etc., p. 25-26, où il allègue aussi les passages de l'Essai; Défense du catéchisme du sens commun.

(3) En effet, pour trancher les controverses, il faut, entre autres choses, la *juridiction* et un tribunal; or, où se trouve ce tribunal où l'on tranche les controverses au nom du genre humain tout entier? Mais pour les matières de foi, et concernant les mœurs, il faut, en outre, *l'assistance* divine pour trancher infailliblement les controverses, et comme le Christ ne l'a promise

source de l'infaillibilité et de l'autorité qu'ils attribuent ou qu'ils doivent attribuer à ce même consentement, pour qu'il puisse contraindre les hommes à donner leur assentiment. Nous ne poursuivrons pas enfin les autres conséquences fâcheuses et pleinement absurdes qui découlent comme spontanément de ce système (1).

Nous jugeons qu'il vaudra beaucoup mieux de poursuivre le but que nous nous proposons, au moyen de cet autre argument qui est bien plus en rapport avec notre sujet. Si la raison individuelle ne pouvait pas acquérir la certitude, indépendamment du consentement du genre humain, Dieu aurait vainement agi soit en révélant les diverses vérités qu'il a fait connaître, soit en employant les moyens dont il s'est servi pour les rendre croyables, et c'est une impiété que de l'affirmer. Certes, Dieu a manifesté ses vérités à des individus particuliers, savoir, à Adam, à Noé, à Abraham, à Moïse, etc. Jésus-Christ a envoyé ses apôtres dans l'univers entier prêcher son Evangile aux nations (Matth., XXVIII, 19; Act., I, 8); Paul et Barnabé furent pareillement envoyés par le Saint-Esprit pour exercer le même ministère (Act., XII, 2). Et pour pouvoir se concilier la foi, ils reçurent le pouvoir de faire des miracles (Marc, XVI, 17 et suiv.). Mais une fois la nécessité absolue du consentement du genre humain admise pour acquérir la certitude réelle, d'abord ceux qui reçurent immédiatement la révélation n'en auraient pas eu la certitude, et ils n'auraient ni pu ni dû croire à Dieu qui leur révélait. Car pourquoi n'auraient-ils pas pu et dû soupçonner et craindre qu'on les trompait? Comment aussi les peuples auraient-ils dû prêter l'oreille et croire les apôtres qui annonçaient l'Evangile, puisque le genre humain presque tout entier, car il était plongé dans l'idolâtrie et le polythéisme, s'opposait à leur prédication? N'auraient-ils pas pu justement mépriser les prodiges qu'ils opéraient, comme autant de prestiges et d'opérations magiques? Comme donc ce système bouleverse toute

et accordée qu'à l'Eglise seule, seule aussi elle est juge de ces controverses.

(1) Il s'ensuivrait, entre autres choses, que comme l'Eglise catholique n'est qu'une portion du genre humain, par là même son infaillibilité devrait être changée. Bautain, que nous avons cité, poursuit la plupart des absurdités de ce système, dans les passages cités, où il démontre qu'il est antiphilosophique, anticatholique, immoral, antipolitique, etc.

l'économie de la révélation soit immédiate, soit médiate, il s'ensuit évidemment et qu'il est faux en soi, et qu'il est contraire à la révélation divine.

Objections.

I. *Obj.* 1. La raison individuelle est essentiellement finie, et par conséquent faillible, ce qui fait que si elle ne s'appuie pas sur quelque moyen infaillible, elle sera toujours exposée à se tromper. 2. Or, ce moyen ne peut être autre que le consentement du genre humain, ou la raison universelle qui seule est infaillible et est l'autorité suprême, car elle n'est autre chose que *l'émanation de la raison* de Dieu, ou la *raison de Dieu elle-même* (1). 3. Sans elle, la raison individuelle ne pourra jamais être certaine de rien, pas même de sa propre existence. 4. A bien plus forte raison, elle ne pourra pas faire un acte de foi, car autrement la raison faillible ferait un acte infaillible ; ce qui implique contradiction. 5. En outre, l'existence même de Dieu, l'immortalité des âmes, et autres semblables vérités, dites de l'ordre naturel, dépendraient de l'arbitre de la raison de chacun, et la croyance aux vérités que l'on appelle surnaturelles reposerait là-dessus. Mais ne serait-ce pas là donner un piédestal de boue à une statue d'or (2)? Donc :

Rép. 1. Ou *je nie* ou *je dist.* : La raison individuelle est faillible en ce sens que quelquefois elle *peut* être trompée et induite en erreur, *C.* qu'elle doive toujours et en tout être trompée et induite en erreur, *N.* Car la raison individuelle est essentiellement faillible, de la même manière que, de sa nature, la volonté individuelle est sujette au péché. Or, qui pourrait conclure de là que la volonté pèche toujours et en tout (3)? C'est pourquoi nos adversaires mêlent inconsidéré-

(1) Tel de Lamennais, ouvr. cit., Essai sur l'indifférence, vol. II, pag. 93. Voici ses paroles : « Noble *émanation de la substance* de Dieu, notre raison » n'est que *sa raison*, notre parole n'est que *sa parole.* »

(2) Tel M. Gerbet, des Doctrines philosophiques sur la certitude, etc., Paris, 1826, pag. 31 et suiv. Nous avons déjà fait observer qu'en réfutant la doctrine de cet illustre écrivain, nous n'avions pas l'envie de la déprécier, puisqu'il est connu de tout le monde qu'il a renoncé à ses opinions. Au reste, l'ouvrage cité a été solidement réfuté par le P. Rozaven, S. J., dans l'ouvrage intit. Examen d'un ouv., etc., Avignon, 1833, et nous renverrons volontiers nos lecteurs à cet ouvrage, pour plus ample connaissance de cette controverse.

(3) Mais il est bon d'entendre Bautain qui réfute admirablement ce système :

ment plusieurs choses dans l'argument proposé; et 1. l'*infaillibilité* et la *certitude*, comme si la raison de l'une et de l'autre était la même; ils se trompent grandement en ceci néanmoins. Car l'infaillibilité emporte dans sa conception même l'exemption pleine et entière d'erreur et même la possibilité d'errer, et elle n'appartient qu'à Dieu seul, qui est la vérité par essence; mais les créatures intelligentes, auxquelles Dieu veut bien la communiquer, peuvent y avoir part de la manière qu'il lui plaît de la leur accorder. Pendant que la certitude, elle, n'exige que la persuasion raisonnable, pleine et solide d'une vérité quelconque, que l'on peut acquérir selon la nature de la vérité par plusieurs moyens ou sources de connaître. Ce qui fait que quelqu'un peut être infailliblement certain d'une vérité, sans pour cela être par lui-même infaillible, quoiqu'il ne puisse être infaillible qu'autant qu'il est certain, car l'infaillibilité est plus étendue que la certitude. 2. Ils confondent un attribut essentiel avec un attribut accidentel ou un don surajouté; l'*infaillibilité* n'est pas une propriété essentielle de la créature raisonnable, et, par suite, elle ne lui convient ni dans chaque individu pris à part, ni dans l'ensemble des individus; d'où il suit que le genre humain, la raison générale, etc., sont par eux-mêmes faillibles. Et si, soit un individu, soit une réunion d'hommes en jouit, ceci n'a lieu que par une libre communication de Dieu, comme nous savons que, pour tout ce qui tient à la foi et aux mœurs, Dieu l'a communiqué à l'Eglise, qu'il ne faut pas confondre avec le genre humain. 3. Ils confondent la *subjectivité* avec l'*objectivité;* le sujet, en effet, et le sujet individuel est celui-là seul qui devrait saisir et s'approprier le moyen (savoir, l'autorité générale) qui, d'après nos adversaires, le rendrait certain et infaillible; or, quoiqu'il en soit du moyen, il ne pourrait se l'approprier que par ses facultés. Mais qu'arriverait-il

» Mais tout en reconnaissant que la raison individuelle est faillible, qu'elle » se trompe souvent, s'ensuit-il qu'elle se trompe toujours nécessairement et » sur toutes choses? De ce qu'elle peut errer, faut-il qu'elle erre toujours? » De ce que l'homme a par sa liberté le pouvoir de faire le mal, est-ce une » nécessité qu'il ne fasse que le mal? La raison humaine pourrait-elle dévier, » si elle n'était pas capable de rectitude? Mais à quel signe l'homme reconnaitra-t-il qu'il est dans le vrai?... Qui le lui dira? La lumière naturelle qui » le met en rapport avec les objets naturels, les lois de sa raison qui pré» sident à sa pensée, la conscience qu'il a de son sens intime, etc. » Psychol. exp., préface, p. 47.

s'il était sans cesse exposé là-dessus à se tromper, à errer (1).

Rép. 2. *N*. Car, dans l'ordre naturel, la raison a à sa disposition plusieurs moyens, bien que faibles d'eux-mêmes, à l'aide desquels elle peut, sans crainte de se tromper, acquérir la certitude. Mais dans l'ordre surnaturel, le moyen général, perpétuel, infaillible qui constitue la règle prochaine de la foi, c'est la seule Eglise du Christ (2). Et affirmer que la raison universelle est une émanation de la raison et de la substance de Dieu, et même, qui plus est, que c'est la raison de Dieu, c'est là le panthéisme pur (3).

Rép. 3. *N*. C'est là le comble du scepticisme, que saint Augustin avait parfaitement réfuté contre les académiciens (4).

Rép. 4. *D*. Si la raison faillible devait, sans secours aucun, faire un acte de foi, *C*. si elle est prévenue et aidée du secours de la grâce, *N*. Nous parlerons de cela plus à point ailleurs.

Rép. 5. *D*. C'est-à-dire, la raison pourrait se démontrer à elle-même ces vérités, de manière à en être sûre, *C*. elle

(1) Bautain réfute parfaitement l'auteur de ce système. « Qu'est-ce donc que » cette raison générale à laquelle vous accordez si libéralement le privilége » de l'infaillibilité? Est-ce la raison de tout le monde, ou au moins du plus » grand nombre? Elle se compose donc de la totalité ou de la majorité des » raisons particulières. Mais celles-ci, vous les reconnaissez faillibles, et de » plus, vous les déclarez incapables de science, de vérité, de rectitude. Est-ce » en rassemblant toutes les incertitudes des raisons privées que vous obtiendrez une certitude générale, et la collection des erreurs de tous les hommes » finirait-elle par former la vérité? » Pass. cit., p. 52.

(2) Ainsi que nous l'avons démontré soit dans la prem. part. de ce traité, sect. 1, c. 4, art. 2, prop. 1, soit dans la seconde, sect. 1, c. 2, prop. 1, enfin dans le Traité de la vraie religion, part. II, prop. 2.

(3) « Si c'est là (dit fort bien Bautain) le dernier mot du système, certainement son auteur ne l'a pas compris, il aurait reculé devant l'abomination » du panthéisme. C'est à cet abîme que sa doctrine aboutit, aussi bien que » l'éclectisme. Comme lui, elle fait peu de cas de l'homme individuel, elle » déprime la raison particulière pour exalter la raison générale; comme lui, » elle déclare absolue, nécessaire, infaillible cette idole de l'esprit propre.... » C'est la voix de Dieu se révélant infailliblement par la raison générale. C'es » Dieu lui-même incarné, pour ainsi dire, dans le sens commun de tous les » hommes. » Pass. cit., p. 54.

(4) Dans les trois livres Cont. les acad., surtout liv. III, et encore liv. XV de la Trinité, c. 12 et ailleurs. Au reste, on a justement observé que dans le système que nous réfutons, la raison individuelle par elle-même est incertaine de tout, même de sa propre existence, si le consentement du genre humain ne vient s'y joindre, tout comme si on présentait à un homme aveugle, sourd et muet de naissance, un excellent code pour le rendre sage. Voy. Annales de philosophie chrétienne, n. 13, ann. 1841; Plan d'une démonstr. du cathol., art. 1, p. 26 et suiv.

pourrait les admettre ou les rejeter selon son bon plaisir, *N.* Or, quel est le but de nos adversaires lorsqu'ils affirment que ces vérités naturelles dépendent de l'arbitre de chacun? Est-ce qu'il appartiendrait à la raison humaine de faire un bon usage de la lumière native de la raison, ou d'en faire le plus coupable abus, et, par le comble de la perversité, de ne pas voir les vérités qui ne brillent pas par elles-mêmes d'une évidence immédiate? Cela n'est que très-vrai, et nous l'avons dit ailleurs. Mais si nos adversaires entendent par là qu'il dépend de l'arbitre de l'homme de faire disparaître, non pas par des sophismes, mais bien par des raisons solides, la force des démonstrations par lesquelles on prouve ces vérités, nous le nions complètement. Car il n'est pas au pouvoir de l'homme de faire que ce qui est vrai en soi ne le soit pas, parce que cela découle de principes certains par une liaison légitime. Ce qu'on ajoute est faux, savoir, que la foi surnaturelle s'appuie sur ces vérités; mais, en supposant qu'elles sont les préambules de la foi, comme dit saint Thomas, l'homme en vient à examiner les motifs de crédibilité, pour mieux s'assurer que Dieu a parlé; mais il croit ce que Dieu a révélé en s'appuyant sur l'autorité même de Dieu qui révèle, et cela, prévenu et aidé de la grâce de Dieu.

II. *Obj*. 1. Or, si la raison individuelle pouvait avoir la certitude des choses qui sont aussi les objets de la foi, il n'y aurait dès lors aucun mérite dans l'acte de foi. 2. Elle serait indépendante de l'autorité de l'Eglise, et elle serait juge de *toutes les vérités* dont elle étendrait ou restreindrait le nombre, selon qu'elle penserait qu'elle peut en acquérir la certitude par la voie de la démonstration. 3. Or, quel moyen, si ce n'est la raison universelle, peut nous attester infailliblement les choses que Dieu nous a révélées? 4. Il est constant, par le fait même, que Dieu a voulu que les vérités qu'il a révélées ne fussent connues de chaque individu que par le consentement du genre humain; Adam les enseigna, en effet, à ses enfants, ses enfants en instruisirent ses petits-enfants, et ainsi de suite, et cela d'après un ordre tout divin. 5. Autrement il n'y aurait pas eu, pour tous les païens qui vécurent avant Jésus-Christ, de voie conduisant à la foi et conséquemment au salut. 6. Et, après Jésus-Christ, cette raison de l'économie divine n'a pas été changée, puisque la foi dans l'Eglise n'est que l'application du principe de *l'autorité générale,* qui

constitue le fondement de la certitude. 7. Car, qu'est-ce que l'Eglise catholique propose de croire, si *ce n'est ce qui a été cru toujours, partout et de tous,* et ce qui seul est *catholique,* d'après la célèbre règle de Vincent de Lérins (tel Gerbet, ouv. cit., p. 34 et suiv)? Donc :

Rép. 1. *D.* Si elle avait la connaissance et l'évidence intrinsèque de ces objets, *Tr.* si elle n'en a que la connaissance extrinsèque, savoir, en tant qu'elle connaît d'une manière certaine que Dieu l'a révélée, *N.* Cette équivoque levée, la difficulté tombe d'elle-même; nous ajoutons même que la certitude que Dieu l'a révélée est tout-à-fait nécessaire; autrement, on pourrait faire un acte de foi qui ne reposerait que sur une probabilité; ce qui est absurde et condamné (1).

Rép. 2. *D.* C'est-à-dire, la raison pourrait, indépendamment de l'autorité de l'Eglise, acquérir la connaissance et la certitude des vérités de l'ordre naturel, *C.* de l'ordre surnaturel, *N.* Certes, il ne peut nullement être question de ces dernières, puisque l'homme les croit à cause de l'autorité de Dieu qui les révèle, et de l'Eglise qui les propose; quant aux premières, rien n'empêche que la raison individuelle ne les connaisse par elle-même et ne les tienne pour certaines en vertu de la démonstration, ainsi que nous l'avons établi dans la proposition précédente, quoiqu'il ne soit pas nécessaire que tous les connaissent par cette voie de la démonstration. Quant à ce qu'on ajoute du jugement *de toutes les vérités* et de la diminution ou de l'extension de leur nombre, d'après l'arbitre de chacun, nous y avons répondu précédemment (2).

(1) Comme on le voit par la propos. 21, de celles que Innocent XI a condamnées. « L'assentiment de la foi surnaturelle et utile au salut existe avec » une connaissance seulement probable de la révélation; et même, qui plus » est, avec la crainte que quelqu'un a que Dieu n'ait pas parlé. » Sur cette thèse, voy. Viva, §§ 8 et suiv.

(2) Certes, la distinction entre les vérités naturelles et les vérités surnaturelles est fondée sur la nature même de ces vérités; car les vérités naturelles sont celles qui n'excèdent pas l'intelligence native de la raison, et les vérités surnaturelles sont celles qui la surpassent. De plus, parmi les vérités naturelles, il y en a qui sont comme le fondement des autres, tel que l'existence de Dieu, la loi du juste et de l'injuste, les peines et les récompenses de l'autre vie; il est facile à chacun de les atteindre. Quant aux autres qui sont subordonnées à ces vérités premières, chacun peut, selon la plus ou moins grande puissance de son esprit, selon qu'il jouit de moyens extrinsèques plus ou moins grands, plus ou moins nombreux, les connaître et les démontrer par la lumière native de la raison. Et ici la bonté divine se manifeste, de même que le bienfait de la révélation, savoir, que Dieu, dans l'intérêt de chacun, a fait

Rép. 3. *N.* Car les moyens par lesquels la raison individuelle peut connaître, d'une manière certaine, l'existence de la révélation, peuvent être au nombre de plusieurs; elle le peut, *V. G.* par la vue, par l'ouïe, par le témoignage des hommes; elle le peut enfin par tous les motifs de crédibilité qui lui apprennent d'une manière évidente que Dieu a réellement fait une révélation. Mais s'il s'agit d'une certitude qui porte sur chacun des articles, ou de la collection des articles qui sont contenus dans la révélation, elle ne peut les connaître d'une manière certaine que par la seule autorité infaillible de l'Eglise.

Rép. 4. *D.* C'est-à-dire, Dieu a voulu que les vérités qu'il révéla à nos premiers parents fussent transmises jusqu'à sa postérité la plus reculée par la tradition, soit domestique, soit publique, *C.* par la tradition publique seulement, ou par le consentement du genre humain, comme l'unique moyen d'en obtenir la certitude, *N.* Il faut bien distinguer ces deux choses l'une de l'autre, car la première est très-vraie, bien que tous les parents ne se soient pas acquittés de leur devoir; ce à quoi on doit attribuer la corruption ou l'oblitération de la révélation chez plusieurs peuples (1); l'autre, au contraire, est fausse; autrement, dès que la révélation primitive se fut perdue ou au moins altérée parmi plusieurs peuples, dans l'hypothèse de nos adversaires, il ne serait réellement resté aucune voie pour les individus d'acquérir la certitude, et par conséquent aucun moyen de faire leur salut.

Rép. 5. *D.* Dans l'hypothèse de nos adversaires, d'après ce

connaître d'une manière positive, même par la révélation, ces vérités, que la raison humaine pouvait, *absolument* parlant, connaître, comme le dit si bien saint Thomas, cont. Gent., liv. I, ch. 3 et 4. C'est encore à cela que se rapporte ce que le Catéchisme romain dit si bien, p. I, c. 2, n. 6, où, après avoir célébré ce que les philosophes, par la seule contemplation de la nature à l'aide de la lumière naturelle de la raison, dissertèrent de Dieu et de ses attributs, il poursuit : « Quoique nous reconnaissons ici la nécessité même d'une » doctrine céleste, si nous faisons attention que la foi ne procure pas seulement, comme nous l'avons observé plus haut, que les hommes sans instruction aucune, voient aussitôt ce que seuls les hommes sages ont appris par » de longues études; mais même que la connaissance des choses que l'on » acquiert par la science de la foi est bien plus certaine, et enfin plus pure » de toute erreur dans nos esprits, que si notre esprit les comprenait en les » saisissant par la seule sagesse humaine. »

(1) On ne doit pas, par suite, dire que ces peuples ont été privés de tout moyen de salut; car, comme nous l'avons montré dans le Traité de la grâce, part. I, c. 3, Dieu vient toujours en aide par un secours intérieur, et même par des moyens extérieurs, à celui qui fait tout ce qui dépend de lui, de sorte que personne n'a péri et ne périt que par sa faute.

qui a été dit, *C.* d'après notre sentiment, *N.* Car il suffisait de la tradition domestique, sans compter les autres moyens dont la Providence s'est de temps en temps servie pour étendre la connaissance de la révélation première (1).

Rép. 6. *D.* En tant que ce qui n'a jamais existé ne peut pas changer, *C.* autrement, *N.* Nous avons vu que Dieu découvrit d'abord ses vérités à chacun des hommes par cette loi, pour qu'elles se transmissent de père en fils sans interruption. Mais ils négligèrent en divers lieux ce devoir, ou ils souillèrent honteusement ces vérités; pour que la révélation primitive ne tombât pas dans un oubli complet, Dieu se choisit, dans Abraham, une famille particulière qui devait être la gardienne fidèle de cette révélation. Et comme cette famille devint un peuple, il constitua ce même peuple le dépositaire de sa révélation, et il veilla particulièrement sur lui, afin qu'il ne faillît point à son devoir par la succession des prophètes, jusqu'à ce que *vînt la plénitude du temps où Dieu a envoyé son Fils.* Or, Jésus-Christ a institué l'Eglise, à laquelle il a donné l'infaillibilité, pour qu'elle conservât la révélation dans toute son intégrité jusqu'à la consommation des siècles, et qu'elle la fît connaître à tous les peuples. Tel est l'ordre, et il n'y en a pas d'autre, que la divine Providence a employé pour conserver et pour propager sa révélation. C'est pourquoi l'Eglise est l'organe du Christ, et non celui du genre hmain; ce qui est absurde.

Rép. 7. *D.* L'Eglise ne propose rien autre chose à croire que ce que *l'Eglise catholique a toujours,* etc., *Tr.* par le genre humain tout entier, et cela depuis le commencement du monde jusqu'à nos jours, *N.* En effet, outre que, comme nous l'avons souvent observé (2), la maxime de Vincent de Lérins a un sens *positif* et non *négatif,* on ne peut la prendre que de ce qui a été cru dans l'Eglise catholique, et nullement de ce que le genre humain a cru. Les Pères ne connurent pas cette opinion, parce qu'elle est nouvelle. Il ne faut pas oublier du reste que cette règle qu'enseigne Vincent n'est qu'un des critérium pour connaître la vérité catholique, mais qu'elle n'est

(1) Telles furent les fréquentes captivités du peuple hébreu parmi les Gentils, eurs migrations dans des pays éloignés, leurs dispersions, le commerce, etc. Ces vicissitudes pouvaient facilement faire connaître la révélation aux divers peuples.

(2) Surtout Traité de la vraie relig., part. II, prop. 3, et la note y jointe.

pas le seul, et bien moins encore le *principal* moyen, le moyen *suprême*. Car l'enseignement perpétuel et toujours vivant de l'Eglise seule est tel (1); tous les autres lui sont soumis et en dépendent.

Nous avons établi jusque-là la puissance de la raison individuelle qui lui permet d'atteindre les vérités qui ne sortent pas des bornes de l'ordre naturel, et que l'on peut regarder comme les préambules de la foi, par elle seule *absolument*, et même avec une certitude réelle; et par suite, nous avons prouvé qu'il existe un ordre *logique* intrinsèque entre ces vérités, qui fait que l'on peut déduire, par un lien légitime des principes, en argumentant, l'une de l'autre.

Mais autre chose est disserter de la puissance *absolue* de la raison, autre chose de disserter de la puissance *morale* de cette même raison; car celle-là appartient à l'ordre *logique*, et celle-ci à l'ordre *historique*. La puissance morale embrasse tous les éléments du fait sur lesquels la raison humaine, ou plutôt le genre humain, pris non pas d'une manière *abstractive*, mais bien d'une manière *concrète* et réelle, et en même temps pris moralement, a roulé et doit rouler par lui-même, d'après l'ordre ordinaire des choses. Or, c'est à cela que se rapportent tous les obstacles, soit intrinsèques, soit extrinsèques, qui ont toujours dû entraver les hommes, pris collectivement, dans l'acquisition de la connaissance de ces mêmes vérités par les seules lumières de la raison. C'est à cela que se rapporte la plus grande difficulté dans la recherche de la vérité, qui est toujours longue et compliquée, de procéder constamment d'après les lois de la droite raison, de contenir les passions brûlantes de l'âme, et de poursuivre l'étude de la vérité seule; de sorte que, ce que saint Thomas développe admirablement, il n'y en aurait qu'un très-petit nombre qui, à force de temps et de labeurs, pourraient en acquérir la connaissance au milieu de beaucoup d'erreurs, à l'aide de la raison (*Cont. Gent.*, pass. cit.). C'est enfin à cela que se rapporte *le fait* lui-même où sont implicitement contenues toutes ces choses, qui est indubitable, universel, perpétuel, tiré de l'histoire de tous les peuples, savoir, qu'aucun peuple privé de la révélation divine n'a rendu à Dieu un culte digne

(1) Que l'on se rappelle ce que nous avons écrit un peu plus haut en parlant de la tradition, ch. 2, § 1.

de lui, et a pu ne pas tomber dans les erreurs les plus absurdes contre la saine morale; que toute la sagesse et l'industrie humaines ont été impuissantes à les en retirer; que la raison humaine enfin ne fournit pas par elle-même des motifs suffisants aux hommes pour les contenir dans le devoir et les arracher à leurs vices. Or, de tout ceci naît non-seulement l'utilité, mais encore la nécessité, *morale* pourtant, et non pas *absolue* (1), de ce secours extraordinaire, savoir, de la révélation positive, qui pourvoit à l'indigence des hommes, pris moralement, même pour les vérités naturelles elles-mêmes. Or, nous avons nous-même procédé de la sorte dans le *Traité de la vraie religion,* au moyen de diverses propositions étroitement unies ensemble; d'où il suit qu'il est complètement inutile d'établir ici que la raison individuelle peut connaître d'une manière certaine et démontrer la possibilité, l'utilité et la nécessité de la révélation divine.

Nous ne ferons ici qu'une seule observation qui découle de ce qui a été dit : c'est que cette *nécessité morale* découle de la connexion qui existe entre l'ordre *logique* et l'ordre *historique*, puisque cet ordre *logique* démontre ce que la raison humaine aurait pu faire, *absolument* parlant; mais cet ordre logique, comparé avec l'ordre *historique*, prouve ce que la raison humaine a réellement fait, et par suite, ce qu'elle aurait pu ou ce qu'elle peut faire *moralement*. Les rationa-

(1) Nous avons dit que la révélation positive était de nécessité *morale,* mais non pas la nécessité *absolue,* puisqu'une telle nécessité ne peut être prouvée d'aucun chef. Elle ne peut pas l'être par la nécessité de la réintégration de l'homme tombé dans l'ordre surnaturel duquel il était déchu par le péché, puisque cette réintégration est toute *gratuite,* qu'elle n'était pas due à l'homme par sa condition naturelle; car si l'homme avait eu absolument besoin de la révélation pour connaître les vérités naturelles ou de l'ordre moral, outre qu'il semblerait privé d'une chose essentielle à la constitution de sa nature, Dieu aurait été absolument tenu de la lui faire, quoique tous avouent unanimement que la révélation est un bienfait gratuit; on ne le peut pas enfin par l'infirmité héréditaire qu'il a contractée par le péché originel; car sans nous arrêter aux autres raisons, on établirait la nécessité de la révélation, contre les incrédules et les naturalistes, par la révélation elle-même, ce qui constituerait une pétition de principe. Je pourrais faire valoir l'état des infidèles négatifs, qui seraient privés d'un moyen *absolument* nécessaire pour obtenir leur fin; en outre, la possibilité de l'état de nature pure, et autres semblables raisons, qui prouvent clairement qu'il est absolument impossible d'établir la nécessité *absolue* de la révélation positive. Ceci prouve que ceux qui, emportés par un trop vif amour de la religion, veulent établir la nécessité *absolue* de la révélation, ne consultent pas assez l'intérêt de la saine théologie et le bien de la religion. *Ne quid nimis,* comme porte l'ancien adage.

listes ne considèrent, dans la raison humaine, que la seule puissance *logique*, c'est-à-dire qu'ils ne considèrent que l'homme *abstractivement* et *a priori;* mais ceux qui font réellement de la philosophie doivent aussi considérer l'homme *concrètement*, savoir, dans les circonstances dans lesquelles *l'histoire* nous le fait constamment voir. C'est, à bien plus forte raison, le devoir du théologien, qui doit interroger tous les moyens, même naturels, de connaître. De là le théologien ne sera point en contradiction avec lui-même, en défendant d'une part la puissance native de la raison, et de l'autre, en établissant la nécessité morale de la révélation divine. Et ainsi il découvre le nœud, il ouvre une voie pour concilier entre elles l'opinion de ceux qui réfèrent tout à la *méthode logique*, et l'opinion opposée de ceux qui s'attachent trop étroitement à la *méthode historique.*

PROPOSITION III.

La raison humaine peut connaître d'une manière certaine les motifs dits de crédibilité, *et acquérir par eux la certitude de l'existence de la révélation divine.*

Cette proposition est comme un corollaire légitime qui découle des propositions que nous avons établies jusque-là; elle contient deux parties, savoir, que la raison humaine peut, et cela d'une *manière certaine*, connaître les motifs, ou même, comme on les appelle encore, les *notes* de la révélation divine; que, par ces motifs de crédibilité, elle peut acquérir la certitude complète de l'existence de cette révélation. Elle combat, en conséquence, directement l'opinion de ceux 1. qui, en ôtant trop à la raison, pensent ou qu'elle ne peut en aucun cas acquérir une telle certitude de ces motifs et n'a aucun lieu de douter et de craindre de se tromper, ou que ces motifs ne sont pas propres par eux-mêmes à produire une telle certitude; 2. l'opinion de ceux qui pensent que la nature même de la vérité révélée repousse cette certitude; car, comme elle requiert le libre assentiment, ils nient que l'on puisse *démontrer* la vérité de la révélation chrétienne sans préjudice pour la foi, bien que nous réfutions d'une manière particulière ce dernier point dans le second chapitre, où nous traiterons de la foi.

En attendant, des principes que nous avons posés et établis,

nous procédons comme il suit. La raison peut par elle-même connaître soit les vérités logiques, métaphysiques, psychologiques, morales, physiques, soit acquérir la certitude complète de ces mêmes vérités de genres divers, selon que la nature différente de ces mêmes vérités et que le principe divers de cognoscibilité l'exige ou le supporte. Or, les motifs de crédibilité se composent en partie des vérités de fait, qui tombent soit sous l'expérience des sens, soit que l'on tient du témoignage indubitable de l'autorité humaine, en partie par les principes logiques et métaphysiques que l'on applique légitimement à ces vérités de foi; il en résulte donc que l'on peut avoir par la raison une véritable certitude de ces motifs.

Certes, lorsque Dieu voulut rendre sa révélation évidemment croyable à tous les hommes, pour qu'on pût la connaître sûrement et la distinguer des supercheries des hommes, il dut nécessairement l'entourer de preuves telles que tous les hommes pussent, en faisant un légitime usage de leur raison, la connaître sûrement et facilement, et dussent la tenir fermement. Ensuite, si Dieu n'avait pas affermi sa révélation par de telles preuves, qui est-ce qui serait tenu de l'admettre comme divine? Quelle obligation morale emporterait-elle; comment celui qui la rejetterait se rendrait-il coupable d'une faute grave et devrait-il être puni d'un supplice éternel?

En outre, l'assentiment que l'on doit donner à cette révélation divine doit être prudent et raisonnable. Or, si on n'avait pas ces motifs solides et indubitables de crédibilité, ce serait de la dernière imprudence; et la volonté devrait fermement s'attacher à la vérité de cette révélation, pendant que l'intellect douterait ou n'aurait qu'une simple probabilité que Dieu a réellement parlé; ce qui, ainsi que nous l'avons vu, est faux et a été condamné (1).

Il serait facile néanmoins, si, pour une chose aussi claire, on avait besoin de la confirmer soit par l'autorité des Ecritures, soit par celle des saints Pères. Car, quand Dieu envoya Moïse à son peuple et à Pharaon pour qu'il obtînt crédit

(1) « La certitude de la foi, remarque Suarez, n'est pas seulement *pratique*, » mais elle est aussi *spéculative*, et par suite elle demande la certitude spécu- » lative de la crédibilité de son objet; car il paraît impossible que l'homme » soit déterminé à croire fermement une chose, s'il est dans la crainte et s'il » ne juge pas d'une manière certaine qu'elle est croyable; » de la Foi, dissert. 4, sect. 2.

auprès d'eux, il lui donna le pouvoir de faire des miracles et des prodiges; Dieu rappelle continuellement aussi aux Hébreux les prodiges opérés dans l'Egypte, pour ne pas parler des âges suivants. Quant au Christ, il établit sa mission divine par des miracles et des prophéties de tout genre, que l'événement a déjà prouvé ou qu'il prouvera par la suite. Il renvoie constamment les incrédules, ses adversaires, à ces motifs (1); il confesse même, qui plus est, que, s'il n'avait pas opéré ces prodiges, ils n'auraient pas été coupables de péché dans leur incrédulité (saint Jean, XV, 24). Les Pères et les interprètes sont unanimes sur ce point (2). Aussi saint Thomas, dans son livre contre les Gentils, emploie-t-il ces motifs pour convaincre les païens, et il concluait à juste titre, dans sa *Somme*, en parlant des objets de la foi : « Il ne croirait pas (l'homme) » s'il ne voyait qu'il faut croire ces choses-là, » soit à cause de l'évidence des prodiges, ou pour quelque autre semblable raison (3).

Mais ceci démontre aussi l'autre partie de notre proposition. Car, comme ces motifs ont un lien nécessaire avec la révélation divine, il en résulte clairement que la raison humaine peut acquérir la certitude de l'existence de cette même révélation par ces motifs. Certes, comme les vrais miracles et les prophéties, qui constituent les principaux motifs de crédibilité, ne peuvent être que l'œuvre de Dieu ou opérés de son consentement, par suite, dès que l'homme est sûr que les miracles ont été opérés ou les prophéties faites pour prouver la mission de quelqu'un, Dieu ne peut pas permettre que celui auquel il a accordé de tels dons ne parle pas en son nom, surtout si les accessoires intrinsèques et extrinsèques concourent à la même fin. Ces motifs subsidiaires, s'il m'est permis de parler de la sorte, que tout le monde voit, leur donnent encore

(1) Matth., IX, 6; Marc, II, 10; Luc, V, 23; Jean, X, 37-38, XIV, 10, etc.

(2) Voy. Salmeron, Comment. sur l'Evang., t. IX, traité 61, sur les paroles citées, *Si je n'avais pas fait les œuvres,* comme aussi le card. Tolet, Comm. sur saint Jean, c. 3, note 2, où il développe longuement cet argument.

(3) 2, 2, q. 1, art. 4, à la 2. Suarez fait observer, sur ce passage de saint Thomas, à cette occasion : « Il faut tenir compte de la distinction ou de la » variation de ces paroles : *croire* et *voir*; car le premier dit l'obscurité d'où » vient le dernier, comme celui qui en est distinct exprime la clarté et l'évi- » dence, et ces deux choses ne se contredisent pas, parce qu'elles ont des » objets divers; car le mot *on croit* a pour objet une chose au point de vue » du *vrai*, et le mot *on voit* au point de vue du *croyable*. » Et il cite à cette occasion plusieurs témoignages des Pères. Voy. de la Foi, diss. 4, sect. 2.

une nouvelle force, tel que 1. la sublimité et l'excellence de la doctrine qui est énoncée au nom de Dieu; 2. sa conservation perpétuelle et sa propagation malgré les obstacles continuels que lui suscitent les passions humaines et les ennemis acharnés qui l'attaquent sans relâche au-dedans et au dehors, et cela presque sans aucun des moyens propres à une œuvre si importante; 3. enfin, la constance et le courage des martyrs considérés dans leurs accessoires; or, toutes ces choses, en tant qu'elles sont les objets des prophéties qui s'accomplissent de jour en jour, ont la même force probante que les prophéties elles-mêmes; elles sont même toutes l'accomplissement de ces mêmes prophéties, et par suite autant de preuves qui, quoiqu'elles aient toujours *intensivement* la même force, acquièrent néanmoins de jour en jour une nouvelle stabilité. Et nous avons suffisamment établi et démontré chacune de ces choses en son lieu (*Traité de la vraie religion,* part. I, c. 4, prop. 1 et suiv.).

Objections.

I. *Obj.* Les faits extraordinaires appelés miracles ne présentent pas par eux-mêmes une liaison nécessaire avec l'existence de la révélation divine, soit parce que les miracles eux-mêmes sont l'objet de la révélation divine, et par conséquent qu'ils ne peuvent pas en être les motifs de crédibilité (1), soit aussi parce qu'en prenant les miracles comme motifs de crédibilité, c'est faire une pétition de principe. Puisque la vérité de la vérité évangélique (lisez mosaïque), qui énonce des miracles, ne peut pas *raisonnablement* être prouvée par les miracles, et, d'un autre côté, en admettant que les apôtres, et pourtant ils étaient des hommes, n'aient ni pu être trompés ni tromper, on doit supposer un fait non moins extraordinaire que les miracles mêmes qu'ils rapportent (2).

Rép. N. quant à la preuve. Rien ne s'oppose à ce que les miracles soient les objets de la révélation; car ils sont tels pour ceux qui croient déjà à la révélation, mais ils ne le sont pas pour ceux qui n'y croient pas encore. Car, pour ceux-ci, ils ne sont seulement que les motifs ou les moyens par lequels

(1) Tel Bautain, Lettre à Monseigneur Lepape de Trevern, etc., Strasbourg, 1837, p. 3.

(2) Tel Avertissement sur l'enseignement de M. Bautain, Strasbourg, 1834, p. 22.

ils peuvent connaître que la révélation qui est proposée au nom de Dieu est réellement divine, comme l'attestent les paroles mêmes citées de saint Thomas. C'est pourquoi les miracles peuvent être et les *motifs* et les *objets* de la révélation divine, mais non pas sous le même rapport. Mais il est faux que nous fassions une pétition de principe lorsque nous prenons les miracles pour des motifs de crédibilité; car nous ne les prenons pas comme tels en tant que les auteurs inspirés les rapportent, et que, par suite, ils jouissent de l'infaillibilité, mais bien en eux-mêmes ou en tant qu'on les a vus, et que ceux dont la mission divine était ainsi immédiatement insinuée, démontrée, les ont exposés aux regards publics. Quant à ceux qui les virent immédiatement, ils purent ou ils peuvent s'en assurer d'une autre manière, savoir, par la tradition, ou par des monuments historiques irrécusables, ou par l'aveu de leurs adversaires, ou par le témoignage des fidèles, ou par tous ces moyens pris ensemble, ainsi que nous l'avons démontré en son temps (traité cité, p. I, c. 3), qui produisent la certitude morale proprement dite. Mais dès qu'on s'est une fois assuré par ces moyens de la vérité de ces faits extraordinaires appelés miracles, on en vient à examiner *rationnellement* leur nature, savoir, s'ils réunissent toutes les notes et les conditions requises pour constituer un vrai miracle. Ces choses examinées, de la certitude et de la vérité du miracle on est légitimement autorisé à conclure la mission divine de celui qui a fait de tels prodiges pour la faire croire. Telle est la manière dont on procède dans cette question sans faire aucune pétition de principe.

II. *Obj*. Quoi qu'il en soit de ceux qui ont immédiatement vu les miracles eux-mêmes, il en est certainement tout autrement de ceux qui ne les ont que *médiatement* connus. En effet, 1. par où ceux-ci les connaissent-ils, si ce n'est par l'autorité humaine, qui ne peut donner qu'une simple certitude humaine reposant sur le témoignage d'un plus ou moins grand nombre, et qui, par suite, ne peut jamais être certaine et infaillible? 2. Tous les arguments, même les plus forts, tous les raisonnements, même les plus rigoureux, toutes les fois qu'ils ne reposent que sur des faits sensibles, n'ont qu'une valeur relative et purement humaine. 3. C'est pourquoi, *V. G.* lorsqu'on croit à la résurrection de Jésus-Christ et à son ascension au ciel, on doit y croire sur le seul témoignage des

apôtres, mais non pas, comme on le dit vulgairement, parce que les apôtres n'étaient pas des imposteurs ou qu'ils ne purent être trompés; ce qu'il est impossible de démontrer. 4. Et pour insister sur la résurrection du Christ, elle n'est pas un miracle semblable aux autres miracles que Jésus opéra devant une multitude de témoins. La résurrection du Christ n'eut pour témoins que lui seul, et, ressuscité, il ne se montra qu'à ses seuls disciples; il fut en même temps agent et sujet de l'opération divine (1). Donc :

Rép. N. A. Quant à la première preuve, N. La conséquence, savoir, que l'autorité humaine n'est jamais certaine et infaillible, puisque, si elle jouit des conditions requises, elle produit parfois une telle autorité qu'on peut la comparer pour ce qui est de l'adhésion ferme et raisonnable de l'esprit avec la certitude métaphysique, comme nous l'avons suffisamment dit dans les *observations préalables*. Les philosophes les plus distingués de tous les âges, de même que les mathématiciens les plus marquants, se sont toujours accordés sur ce sens commun des hommes (2).

Rép. 2. *D.* Si les principes de Kant sur la réalité des connaissances humaines avaient quelque valeur, *C.* autrement, *N.* complètement. Certes, si on admet que la raison théorique ne peut jamais être certaine de la vérité et de la réalité objective des choses, qu'elle n'atteint que les *phénomènes*, que le principe même de la cause n'est qu'une catégorie ou forme subjective de l'intellect, par laquelle l'intellect, par suite d'une nécessité aveugle et subjective, joint *synthétiquement* et *a priori* l'idée de l'effet avec l'idée de la cause, la difficulté proposée prouverait ce que l'on prétend; mais les philosophes les plus marquants ont suffisamment repoussé cela, comme nous l'avons exposé dans les *observations préalables*.

Rép. 3. *D.* Il est absolument impossible de démontrer que les apôtres n'ont point été imposteurs en attestant le fait de la résurrection, si on admet gratuitement qu'ils étaient doués de

(1) Tel Philosophie du christianisme, t. I, p. 300, 303, t. II, p. 408 *et alibi*.

(2) Voy. Leibnitz, soit diss. cit., Conform. de la foi et de la raison, soit Essai de Théodicée, p. I, §§ 54 et suiv., *et alibi;* comme aussi Euler, Lettres à une princesse d'Allemagne, Paris, 1812, t. II, lettres 115-120, qui toutes traitent de ce sujet. Et tout récemment l'ill. mathématicien Paul Ruffini, ouvr. intit. *Riflessioni critiche sopra il saggio intorno alle probabilità del signor conte Laplace,* Modène, 1821, *memoria* 4, p. 100 et suiv. Comme dans ces derniers temps, l'ill. mathématicien italien Nic. Fegola, Théorie du miracle, Naples.

l'infaillibilité, comme l'objection le suppose, *C.* tous les accessoires de leur témoignage pesés, *N.* Ce serait d'abord faire une pétition de principe et supprimer le moyen de démontrer la vérité de la révélation évangélique aux incrédules, vérité qui repose surtout sur ce fait. Mais il n'en est pas de même du second, comme nous l'avons établi en son lieu (*Traité de la vraie relig.*, part. I, c. 4, prop. 1). Cette difficulté ne s'appuie que sur le principe que nous avons déjà réfuté, que l'autorité humaine ne peut jamais produire une certitude véritable. Nous ajouterons ensuite que les apôtres, pour atteindre le but qu'ils se proposaient dans le témoignage qu'ils rendaient de la résurrection du Christ auprès des Gentils, avaient reçu comme appui le don des miracles, qui les mettaient au-dessus de tout soupçon.

Rép. 4. *D.* Et la preuve que l'on tire de la résurrection du Christ ne s'appuie que sur le moment même où elle eut lieu, comme on semble faussement le supposer, *N.* elle s'appuie sur les apparitions subséquentes, *C.* Car la preuve tirée du fait de la résurrection tient sa force des apparitions multipliées du même Jésus-Christ ressuscité, au moyen desquelles il prouva qu'il était réellement revenu à la vie, il se donna à toucher à ses disciples, il mangea et but avec eux, il le fit à plusieurs reprises pour dissiper tous leurs doutes, et enfin il monta au ciel en leur présence. Donc, à moins que l'on ne prétende que les sens ne peuvent produire aucune certitude physique, comment ses disciples auraient-ils pu être trompés sur le fait? Or, ce qu'ils virent ils l'attestèrent aux autres, et ils le firent avec tant de fermeté et de constance qu'ils n'hésitèrent pas de s'exposer à la haine de tout le monde, à leurs poursuites, et enfin à la mort même. De tels témoins ne doivent-ils pas suffire pour produire une certitude morale? Ajoutez les miracles qu'ils opérèrent pour faire ajouter foi à la vérité de leur témoignage, ce que nous remarquions un peu plus haut, et ils en firent un nombre presque infini.

PROPOSITION IV.

La raison humaine peut aussi connaître d'une manière certaine l'existence de l'Eglise de Jésus-Christ.

Cette proposition découle de la précédente et lui est intimement unie. Car si la raison humaine peut connaître d'une

manière certaine les motifs de crédibilité, et acquérir par eux la certitude de l'existence de la révélation divine, elle pourra sûrement aussi, par la même certitude, connaître l'existence de l'Eglise, savoir, de la société que le Christ a établi pour garder et conserver sa révélation; mais elle pourra, par sa constitution essentielle et les notes qui en découlent, la distinguer de toute autre société bâtarde qui usurpera le nom d'église.

Certes, le Christ a dû établir son Eglise de manière qu'il fût facile de la distinguer de la synagogue de Satan et des œuvres de la malice et de l'orgueil humain, autrement ceux qui refuseraient d'entrer dans son sein, sous prétexte qu'on ne peut pas distinguer la vraie Eglise des fausses églises, seraient excusables. Cependant le Christ prescrit à tous d'y entrer, d'en professer la foi et d'en garder les commandements sous peine de la damnation éternelle. Il l'a comparée à une cité placée au sommet d'une montagne exposée à tous les regards. Et ces choses et autres semblables prouvent clairement que l'Eglise est constituée de façon que tous les hommes qui jouissent de leurs facultés peuvent la connaître et la discerner facilement et sans crainte d'erreur.

Ceci tire une nouvelle force du principe que nous avons solidement établi dans la première partie de ce traité de l'identité du christianisme et de l'Eglise catholique, de sorte que les motifs qui nous rendent catholiques sont tout-à-fait les mêmes que ceux qui nous rendent chrétiens (1). Puisque les motifs de crédibilité militent *précisément* pour l'Eglise catholique, ou l'Eglise du Christ, puisque le Christ a institué et fondé véritablement et proprement le christianisme, non pas comme quelque chose *d'abstrait*, mais bien l'Eglise chrétienne, et il l'a instituée unique, universelle, véritable et perpétuelle, et elle n'est et ne peut être que la seule Eglise catholique romaine, comme nous l'avons démontré en son lieu (2). Jésus-Christ parle constamment et uniquement de cette Eglise dans l'Evangile; c'est d'elle que parlent uniquement les apôtres, les Pères

(1) Voy. ce que nous avons écrit part. 1 de ce traité. Voy. en outre Bossuet, Instruction pastorale sur les promesses de l'Eglise, pour montrer aux Réunis, par l'expresse parole de Dieu, que le même principe qui nous fait chrétiens nous doit aussi faire catholiques, œuv. éd. Versailles, t. XXII, p. 375 et suiv.

(2) Soit dans le Traité de la vraie religion, p. II, prop. 4, soit dans ce traité, part. I, sect. I, c. 3.

et tous les écrivains de l'antiquité (1). Donc, d'après ce qui a été démontré dans la proposition précédente, si la raison humaine peut connaître d'une manière certaine les motifs de crédibilité, et acquérir par elle-même la certitude de l'existence de la révélation divine, elle pourra avoir en même temps la certitude de l'existence de l'Eglise de Jésus-Christ.

Objections.

Obj. Si les propositions que l'on a établies jusque-là étaient vraies, il s'ensuivrait que la raison humaine pourrait parfaitement, par un enchaînement *logique* continu de vérités, et par suite, par une démonstration véritable de l'existence du propre *moi*, s'élever jusqu'au fait de la révélation et à la véritable Eglise du Christ. 2. Or, c'est là ce que le siége apostolique a condamné dans le système d'Hermès; 3. car, qu'est-ce que Hermès a voulu autre chose dans son *Introduction soit philosophique soit positive,* que de poser un *fondement pour démontrer le christianisme comme une révélation donnée de Dieu,* et enfin *le catholicisme comme le véritable christianisme?* 4. Certes, c'est là pervertir la nature de la foi, qui est toute surnaturelle, qui est un don de Dieu, et comme une nouvelle *création* de l'homme *de rien;* mais alors elle deviendrait par cette démonstration *un pur effet de la nature qui se développe par sa propre puissance.* 5. Et c'est là ruiner toute la *théologie dogmatique,* qui dès lors serait nécessairement fondée sur la philosophie elle-même, et elle deviendrait comme *un espèce d'édifice de purs principes théoriques.* 6. Ne dites pas que les sources des dogmes théologiques diffèrent pleinement des sources de la philosophie; car Hermès l'admet aussi, et pourtant son système n'en est ni plus ni moins anticatholique, ni moins antithéologique. 7. D'où les protestants les plus sensés condamnent et rejettent eux-mêmes ce système (2).

(1) Voy. ibid.

(2) Nous nous sommes fait ces objections; car il y en a plusieurs, surtout en Allemagne, qui, ne distinguant pas avec assez de soin les choses, prennent occasion de la condamnation de la doctrine de Hermès pour argumenter de la sorte. Voy. entre autres l'art. déjà cité dans les Eph. théol., Tubing., 1839, De la science et de la foi, etc., p. 439. Quoique nous respections la science et la piété de son auteur, nous ne pouvons pourtant pas entièrement adhérer à ses principes, soit touchant les preuves de la révélation divine, soit touchant la démonstration de l'existence de Dieu, qu'il semble admettre sur une espèce de sens naturel pour la foi immédiate auquel il s'attache d'après Jacob, ou même presque d'après le sens commun des théologiens.

Rép. 1. *Par la connexion logique,* etc., *D.* des vérités de nature néanmoins différente, *C.* de même nature, *N.* De sorte que, pour connaître ce lien logique, il faut d'abord discerner la nature diverse des vérités. Autre chose, en effet, est de parler des vérités naturelles qui concernent l'âme humaine, Dieu, la loi morale, etc., autre chose de celles qui concernent les motifs de crédibilité et l'existence soit de la révélation divine soit de l'Eglise. Car comme celles-là dépendent des faits de l'expérience interne et des principes immuables de la raison, elles sont unies par un lien nécessaire, intrinsèque et métaphysique. Pour celles-ci, comme elles s'appuient sur des faits *extrinsèques,* ou elles tombèrent *immédiatement* sous les sens de quelque hommes, ou on les tient du témoignage historique irrécusable des autres hommes; de là, quoique le lien entre ces vérités repose sur un puissant moyen de connaître, et que, par suite, il soit *logique,* il n'est pourtant qu'*extrinsèque,* et il ne produit qu'une certitude *morale.* Mais cela ne nuit en rien à la nature de la *démonstration,* savoir, qui produit une adhésion ferme et raisonnable de l'esprit à la vérité d'une chose connue, à moins que l'on ne veuille prétendre en sophiste qu'il n'y a de démonstration digne de ce nom que la démonstration mathématique, ce serait là un vrai jeu de mots (1).

(1) Nous citerons ici les belles paroles que le docte Pétau dit à ce sujet, *de Dieu,* liv. I, c. 1, § 4 : « Il ne faut pas mépriser toutes celles-ci (preuves), » dit-il, parce que chacune d'elles ne prouve pas nécessairement, et » ἀποδεικτικῶς, et ne sont pas tirées des preuves antérieures et premières; » mais on doit d'autant plus les estimer, que, *réunies en une seule et comme* » *en faisceau,* elles font pour ainsi dire que ceux qui sont *sui compotes,* qui » jouissent de leur raison et de leur faculté de juger croient nécessaire- » ment. En effet, ces preuves sur lesquelles s'appuie un assentiment prudent, » et que pour cela on appelle *morales,* et qui servent à régler les mœurs, » *le plus souvent produisent une foi tout aussi certaine que les démonstrations* » *dans les choses naturelles et les mathématiques.* » L'ill. Valsecchi observe aussi à propos, ouvr. cit., *Dei fundamenti*, etc., *cap. ult.,* que la révélation chrétienne peut être démontrée *géométriquement* dans ce sens, que cette démonstration peut avoir la forme géométrique stricte et formée de raisonnement, mais non par la nature de la quantité géométrique, car autrement Dieu et la révélation ne seraient que des objets purement raisonnables, comme sont les objets mathématiques. Ce même auteur formule sa démonstration du fait de la révélation d'après cet art, et il s'appuie pour cela sur ce principe métaphysique, que s'il y a un ensemble de faits indubitables, et que si on pose un principe, on les explique tous parfaitement, et que dès que l'on rejette ce principe, il est impossible de les expliquer; il est évidemment démontré qu'ils sont tous liés à ce principe. Voyez ce pass. Huet lui-même, qui n'exalta pas trop la force de la raison ni les démonstrations rationelles,

Rép. 2. *N.* Car si le siége apostolique avait proprement condamné le système de Hermès pour cela, il aurait condamné en même temps tous les apologistes de la religion chrétienne catholique qui se proposèrent le même but, savoir, de donner *une démonstration évangélique, une démonstration chrétienne* ou *catholique*, ce qui est absurde et bien opposé à la pensée du saint-siége. Donc la méthode extraordinaire et pleine de dangers par laquelle Hermès, après avoir rejeté toutes les démonstrations que les autres ont données, prétend en donner une nouvelle d'après ses propres principes, sent trop le kantisme, de sorte qu'au lieu d'établir les motifs de crédibilité, il les infirmerait plutôt, ce qui fut la cause de la condamnation de son système. Mais nous parlerons de cela ailleurs.

Rép. 3. *D.* D'après sa méthode néanmoins et ses principes, que le philosophe chrétien, non plus que le théologien, ne peuvent approuver, *C.* d'après la méthode qui est propre à établir et prouver la vérité chrétienne, *N.*

Rép. 4. *N.* Car cette difficulté, et autres semblables, provient de ce que la nature et l'analyse de la foi surnaturelle n'est pas envisagée sous son véritable point de vue. Car toute cette démonstration n'a rien de commun avec la foi surnaturelle; et la foi, qui est un don gratuit, ne s'appuie pas sur une telle démonstration comme *motif formel* de crédibilité, puisqu'elle peut être avec ou sans elle, et qu'elle n'en dépend nullement. Comme quelqu'un peut croire sans démonstration (1), de même, par contre, il peut connaître par la démonstration et ne pas croire; il peut croire d'une certaine foi naturelle en vertu de cette démonstration, et pourtant ne pas croire d'une foi naturelle et divine, savoir, *comme il faut* pour le salut. Car, sans le secours de la grâce de Dieu, toute cette évolution

et qui a dit sans hésiter que cette démonstration de la révélation chrétienne est apodictique; *Démonst. évang.*, proleg.

(1) L'assentiment de la foi suppose, comme condition préalable nécessaire, non-seulement la certitude *pratique*, mais encore la certitude *spéculative* que Dieu a parlé. Mais il n'est pas nécessaire que cette certitude vienne d'une démonstration. Quel que soit le motif même unique que rende la révélation *évidemment croyable*, cela suffit. Il faut aussi observer que Dieu peut, pour les intelligences épaisses, suppléer par sa grâce à tout ce qui manquerait du côté du motif de l'évidence, pour que de là naisse cette solidité de persuasion qui fait que les ignorants croient raisonnablement et prudemment comme les autres. Voy. Suarez, *de la Foi*, diss. cit. Certes, Hermès a mal compris cela lorsqu'il a avancé que la *démonstration qui cherche soigneusement les doutes est la source d'une foi pieuse et la condition.* Introd. philos., Munster, 1819 p. 17.

ne toucherait jamais à la foi dont nous parlons, et qui est d'un tout autre ordre. Comme nous en avons la confiance, toutes ces choses seront mises au jour dans le chapitre suivant, et là aussi on verra l'erreur du nouveau système de Hermès.

Rép. 5. *N. encore.* Car la théologie est fondée sur les vérités révélées de Dieu et proposées par l'Eglise, et elle ne dépend en aucune façon de la philosophie, non plus que d'aucun système philosophique. Il est vrai que comme la foi divine, ainsi que le dit saint Thomas, présuppose la *connaissance naturelle,* de même la théologie doit supposer quelque critérium du vrai et du certain, quelques principes naturels et quelques vérités. Mais toutes ces choses-là ne sont pas le fondement de la science théologique, elles sont comme certaines conditions et certains préambules, dont la théologie se sert au besoin. Ainsi, lorsqu'il en est besoin, elle emploie même les arguments philosophiques pour réfuter et convaincre ceux qui lui font opposition.

Rép. 6. *D.* De manière toutefois que Hermès fait entièrement dépendre la solidité de ces principes de son système philosophique, et qu'il n'établit pas convenablement leur valeur et l'ordre qu'il doit y avoir entre eux, *C.* autrement, *N.* Nous toucherons cette question plus loin, pour ne rien dire des erreurs théologiques de Hermès, lorsqu'il applique ces principes à chaque dogme.

Rép. 7. Cela ne montre qu'une chose, c'est que lorsqu'on s'éloigne de la voie battue, de la grande voie suivie par tous les théologiens pour suivre quelque voie nouvelle, on ne contente ni les catholiques ni les protestants.

De ce que nous avons établi jusque-là dans les propositions précédentes, nous recueillerons légitimement les points suivants comme le sommaire de tout ce que nous avons dit dans notre dissertation sur le bon usage de la raison avant la foi.

1. La raison humaine peut, par la connaissance *métaphysiquement* certaine des vérités naturelles (qui sont comme les préambules de la foi), comme aussi par la connaissance *moralement* certaine des motifs de crédibilité sur lesquels s'appuie l'existence de la révélation et de l'Eglise, parvenir à connaître d'une manière sûre et certaine cette vérité de fait.

2. De là le théologien peut fort bien par la même voie, en appliquant *la méthode logique,* où il fait rentrer le raisonne-

ment et les faits, établir une démonstration qui ait complètement la force de prouver et de convaincre ses adversaires; ce qui fait que rien ne s'oppose à ce qu'au moins une saine et solide philosophie ne soit comme une espèce de préparation *propædeutique* à la foi.

3. Mais comme on peut utilement envisager et prouver la vérité chrétienne et catholique sous plusieurs aspects, il ne faut pas rejeter la *méthode* dite *historique*, savoir, celle à l'aide de laquelle on démontre, par une comparaison continue, historique de tous les peuples, de toutes les religions et de toutes les sectes philosophiques, que la religion chrétienne et catholique est la seule qui réponde pleinement et parfaitement aux besoins et à la destinée de la société humaine tout entière (1).

4. Toutes ces preuves, néanmoins, bien que très-puissantes, soit qu'elles tiennent plus à la logique ou à l'histoire, exigent une bonne volonté, une volonté sincère pour rechercher la vérité de la religion. Aussi le théologien ne doit-il avoir rien tant à cœur que d'inculquer dans l'esprit de chacun ces bonnes dispositions, pour que la philosophie, qui est un don de Dieu, puisse, selon qu'il lui convient, aider à connaître la vraie foi divine (2).

ARTICLE II.

De l'abus de la raison avant la foi.

Nous avons assez longuement parlé jusque-là du bon usage de la raison avant la foi, pour ne pas nous écarter de l'ordre que nous nous sommes prescrit; nous allons brièvement

(1) On fera bien de lire sur ce sujet deux articles des Annales de philosophie chrétienne, n. 13, janv., et n. 16, avril 1841, Plan d'une défense du christianisme, et plan d'une démonstration du catholicisme par la méthode historique, par l'abbé de Valroger. Or, cet auteur est bien éloigné d'infirmer la puissance légitime de la raison; il réfute même les opinions de Lamennais, et il prouve la méthode de raisonnement ou de *déduction logique,* que tant d'apologistes ont suivie avec profit. Néanmoins il invoque, selon le caractère des esprits et les inclinations de nos jours, où l'on se livre plus spécialement à l'étude de l'histoire, cette nouvelle méthode de défense, qui est plus *historique.* « En » un mot, dit-il, l'histoire tout entière peut devenir une préparation et une » démonstration évangélique dans des proportions colossales; » art. 1, p. 31.

(2) De là l'ill. Gerdil avait fait précéder les sages conseils de son ouvrage intit. Introduction à l'étude de la religion, d'un autre : de la Disposition de l'esprit pour étudier la religion. Plût à Dieu que les philosophes de nos jours, qui s'imaginent je ne sais quel christianisme *a priori,* les connussent!

ajouter quelques mots sur l'abus de cette même raison avant la foi. Or, sous le nom d'abus de la raison avant la foi, nous désignons ces opinions ou ces systèmes philosophiques que l'on ne peut pas du tout admettre en embrassant la foi, soit parce qu'ils empêchent *directement* d'y arriver, ou parce qu'ils l'empêchent *indirectement*, en minant sourdement et en ruinant la base, si je puis ainsi dire, et le fondement sur lequel elle doit s'asseoir, et en rendant le sujet incapable de la recevoir. Nous traiterons ces deux classes d'opinions chacune dans un paragraphe à part; dans l'un, nous traiterons de ces doctrines philosophiques qui s'opposent *directement* à ce qu'on embrasse la foi; dans l'autre, nous traiterons de celles qui s'y opposent *indirectement*. Mais comme, d'après les *observations préalables* que nous avons faites, et d'après ce que nous avons établi dans le cours de l'article précédent, il est facile de connaître ces systèmes, pour n'être pas trop long, nous les diviserons en diverses classes sans ordre, y intercalant des observations utiles et avantageuses surtout aux jeunes théologiens. Nous ne nous sommes pas, en effet, proposé de réfuter *ex professo* ces systèmes philosophiques, puisque cela ne relève pas de notre domaine; nous devons uniquement les considérer dans leur rapport avec la foi.

§ I. — *Des opinions philosophiques qui s'opposent directement à ce qu'on embrasse la foi.*

Nous ne dirons rien de l'athéisme *formel*, soit parce que nous sommes persuadé qu'il ne peut pas y avoir d'athées spéculatifs, soit parce que, s'il y en avait réellement, il faudrait les regarder comme les monstres de la faculté humaine de raisonner; on doit penser de même de ceux qui admettent un Dieu tel qu'il n'est pas Dieu, savoir, un Dieu auquel ils refusent la providence, la bonté et les autres propriétés de la divinité. Sans parler donc de ceux-là, que nous avons réfutés en son lieu (1), nous dirons ici quelques mots en particulier du panthéisme, du matérialisme, du fatalisme, et, comme on l'appelle, du *déterminisme* (2).

(1) Traité de Dieu, p. I, c. 1, prop. 1; et p. IV, c. 1, prop. uniq.

(2) Nous ne parlerons point ici du *rationalisme* proprement dit, parce qu'il en sera question plus loin, et que nous exposerons son origine et ses diverses phases. Nous observerons seulement que le rationalisme est ou strictement *théologique* ou purement *philosophique*. Le premier combat les fondements

I. *Du panthéisme.* Le panthéisme, qui, à tous les âges, a plus ou moins infecté la philosophie, a pris de nos jours une grande extension, de sorte qu'on l'a justement appelé *l'hérésie du XIX[e] siècle* (1). Il se produit sous des formes multiples, tantôt en secret, tantôt ouvertement ; on voit toujours qu'il est subversif de la foi, qu'il est son irréconciliable ennemi. Ces notes caractéristiques sont, en effet, l'identification du fini avec l'infini, de l'intelligence limitée, quelle qu'elle soit, avec l'intelligence absolue, la confusion du monde avec Dieu, l'unité de substance, etc. Et de sa nature même découlent la nécessité

de la révélation, les miracles, les prophéties, l'inspiration des livres saints, et tous les dogmes de la foi chrétienne. Le second appartient à cette manière de philosopher qui part des pures conceptions abstraites de l'intellect, et qui en tire *a priori* la *réalité objective* des choses. De là il exige la *compréhension absolue* et la science de chaque chose ; il exige la démonstration *logique*, même pour les premiers principes et les faits internes : il rejette toute certitude, sauf la certitude *mathématique*; il répudie tout ce qui est positif et historique. Ce rationalisme *philosophique*, qui mène ou à l'idéalisme ou au panthéisme, est intimement lié au rationalisme *théologique*, comme il est facile de le voir. Nous ne dirons que cela *du vrai rationalisme*. Nous n'avons pas besoin, en effet, de parler de l'abus malheureux et détestable que l'on fait de nos jours, de ce mot, contre ceux qui revendiquent les droits de la raison concernant les vérités métaphysiques et morales, de même que touchant les motifs de crédibilité de la révélation. Il suivrait de là que les Pères de l'Eglise et les docteurs furent des *rationalistes*, et que l'Eglise, pendant plusieurs siècles, a souffert, sans les en blâmer, que les philosophes et les théologiens enseignassent le rationalisme dans leurs écoles!

(1) Voy. Maret, Essai sur le panthéisme dans les sociétés modernes, Paris, 1841, préf., p. 16. Cet ouvrage contient une foule d'excellentes choses, bien que nous n'admettions pas tout. Or, le grand argument du panthéisme moderne, c'est l'exaltation de l'impie Spinosa et de son athéisme philosophique, soit en Allemagne, soit en France. On peut dire que c'est là une règle infaillible pour juger des tendances panthéistiques des écrivains. Schleiermacher appelle Spinosa « *un saint répudié*, etc., qui par suite est resté seul, parce » qu'il était plein de religion et du Saint-Esprit, etc. » On trouve ces choses, et autres semblables, dans ses Sermons sur la religion, 1841, 4e édit. Ainsi Ahrens, Cours de philosophie, Paris, 1833, défend *mordicus* Spinosa des accusations de panthéisme et d'athéisme, et il prétend que cette accusation est portée par ceux qui « s'enfoncent dans une ignorance complète sur la nature » de Dieu, et qui veulent ainsi attaquer, de l'ignorance dans les choses di» vines, le savoir de Spinosa, ou qui, comme Hégel dit très-bien, *veulent com» battre, avec leur rêve de Dieu,* Spinosa *éveillé en Dieu;* » t. I, 237. Lherminier voit dans Spinosa un sublime adorateur de la divinité. Qui enfin ne serait étonné de voir Cousin lui-même (nous ne voulons pas juger ses doctrines) dire dans ses Fragments philos., Paris, 1838, t. II, p. 164 et suiv. : « Loin d'être » un athée, comme on l'en accuse, Spinosa a tellement le sentiment de Dieu » qu'il en perd le sentiment de l'homme... Ce livre est au fond un hymne » mystique, un élan, un soupir de l'âme vers celui qui seul peut dire légitime» ment : *Je suis celui qui suis...* L'auteur auquel ressemble le plus ce prétendu » athée *est l'auteur inconnu de* l'Imitation de Jésus-Christ. »

et le fatalisme, la destruction du bien et du mal moral, et autres semblables conséquences non moins absurdes qu'impies. Le panthéisme peut se réduire à trois classes principales; car il est ou *rationaliste*, ou *historique*, ou *mystique*.

Le panthéisme rationaliste, qui procède de principes rationnels *a priori*, qui passe par une intuition intellectuelle *immédiate* et *concrète* dans l'*être* réalisme absolu où il s'imagine trouver l'identité absolue de tous les êtres, de la nature et de l'esprit, le *moi* et le *non-moi*, du sujet et de l'objet, du pur penser et du pur être. Aussi se flatte-t-il de posséder la science *absolue* de toutes les choses et la *compréhension* de l'*être* absolu. Le système du *moi absolu*, imaginé par Fichte comme source de toute réalité, menait déjà facilement à cette espèce de panthéisme; mais on sait que c'est Schelling qui, pour attaquer l'idéalisme et pour établir le réalisme absolu, a introduit théoriquement le système de l'*identité*, et qui a avancé que la *nature est le fondement de l'existence de Dieu* (1), et qu'en Dieu elle est *consubstantielle à l'esprit*, bien qu'elle en diffère seulement dans sa manifestation extérieure et dans sa forme. Mais cette philosophie matérialiste de la nature a été regardée par le plus grand nombre plutôt comme une fiction poétique que comme une philosophie, parce qu'elle est privée de tout fondement philosophique, et son auteur l'a d'abord diversement modifiée; il semble même enfin l'avoir en partie rejetée (2).

Quant au panthéisme spiritualiste de Hégel, il est bien plus subtil; et comme il exerce encore une grande influence en Allemagne et en France, et qu'il semble avoir excité l'admiration de quelques catholiques sincères, il ne sera pas inutile d'en retracer ici les principaux linéaments. Ce n'est pas la *nature* que Hégel a cherché en Dieu, comme Schelling, c'est l'*esprit;* il n'a pas envisagé Dieu comme un *être* qui existe *éternellement* dans son identité absolue, mais bien comme un

(1) Voy. Schelling, Ecrits philosophiques, p. 429; Baltzer, ouv. cit., feuille 1, p. 42 et suiv.

(2) Pour les diverses vicissitudes de la doctrine schellingienne, outre la Revue du Nord, Paris, 1835, voy. Amand Saintes, Histoire critique du rationalisme en Allemagne, Paris, 1841, p. 324, il dit: « Dans la suite, la doctrine » de Schelling a subi diverses transformations; on assure qu'il ne donnera » qu'à la fin de ses jours le dernier mot de ses enseignements. C'est attacher » peu d'importance à la vérité que de tarder à en faire jouir ceux qui ne » peuvent bien vivre que par elle. »

être qui se développe, et qui, dans les divers degrés de son évolution, a constitué des ordres divers et successifs d'existence en divers ordres d'*êtres*. Dieu, *en logique*, se conçoit *en soi* dans l'éternité de ses essences fondamentales. Mais comme il ne peut pas demeurer dans cet état, il faut nécessairement qu'il se développe *extra se*, en dehors de lui, dans la multiplicité externe des êtres de la nature; de là naît la *philosophie de la nature*. Mais il ne peut demeurer dans cet état d'*extériorité* et de transition, et il faut que de cette multiplicité il revienne encore à l'unité de son être, et qu'il en ressorte *esprit;* et de là naît la *philosophie de l'esprit*. Alors enfin l'être absolu acquiert la connaissance ou la *conscience de lui-même*, et il devient la personnalité infinie. Telle est la *trinité logique continue* de Hégel. Dieu, par cette progression logique, se révèle d'abord ou *immédiatement* à toute la nature, ensuite d'une manière *immanente* dans la conscience de l'homme, et il s'y complète, de sorte que Hégel affirme que, *sans le monde et l'homme, Dieu ne serait pas complet, et qu'il ne serait pas encore Dieu* (1). Le panthéisme de ce système est évident, sans que nous ayons à le démontrer plus longuement (2).

Le panthéisme *historique* est une émanation nécessaire du système de Hégel. Car, comme Hégel considère Dieu à l'état d'évolution continuelle dans le monde et dans l'humanité, il s'ensuit que l'histoire de l'homme embrasse les manifestations nécessaires de Dieu lui-même. De là l'histoire contient toute la science, toute la vie, la moralité, la religion, l'art, considérées dans leurs formes multiples, et par suite aussi, toutes

(1) Hégel, Philosophie de la religion, œuv. t. XI, p. 140, t. XII, p. 151, 330.

(2) Voici ce que Weisse, auteur allemand cité par Baltzer, dit du panthéisme de Hégel : « Nous voyons dans la philosophie hégélienne le panthéisme con- » duit à ce point qu'il est nécessaire qu'il se montre lui-même tel qu'il est » réellement, pendant qu'auparavant il pouvait en quelque façon se cacher soit » dans l'idée (*de l'absolu*) qui en est le fondement, sans avoir encore triomphé » scientifiquement *de l'indétermination*, soit dans la difficulté partielle de la » connaître. » Ephémérides religieuses pour l'Allemagne catholique, 1833, t. I, feuille 1, p. 41. Ahrens lui-même, qui, quoi qu'il en dise, est panthéiste, porte le jugement suivant sur Hégel, ouv. cit., p. 60 : « Quand Hégel dit que » la nature aboutit à l'esprit comme à sa conclusion, il ouvre un large champ » à l'imagination, après l'avoir fermé à l'intelligence. De quelque manière » qu'on veuille représenter cette idée, jamais, si on n'adopte pas les hypo- » thèses matérialistes, on ne fera concevoir comment la nature pourra se » développer de manière à devenir esprit. » On voit par là que toutes ces doctrines panthéistes spiritualistes tombent enfin dans un matérialisme abject.

les erreurs morales et religieuses que rapporte l'histoire ne sont que des évolutions nécessaires de Dieu. C'est pourquoi on a appelé l'histoire une *géométrie inflexible*, dans laquelle toute époque et toute doctrine se développe immuable en vertu d'une espèce de loi fatale. De là l'apothéose de toutes les erreurs de l'homme en Dieu. Dieu est en toutes choses, il fait tout, il est tout (1); de là le système du *progrès indéfini*, de la *perfectibilité indéfinie* de l'humanité; de là enfin la loi perpétuelle des transformations et des changements, comme progrès des moyens, que prêche tant Lherminier (2).

Le panthéisme *mystique* s'appuie sur une espèce de sens intérieur vague et indéfini (*sentiment*), par lequel l'esprit saisit immédiatement sa vie *consubstantielle* en Dieu, qui, comme amour infini, se manifeste dans l'esprit et la nature. Et par suite, cette espèce de panthéisme ne repose pas seulement sur une spéculation métaphysique, comme le panthéisme *rationaliste*, mais il se résout dans un enthousiasme de l'esprit et une activité continuelle de l'âme (3). Ce genre de panthéisme constitue la doctrine essentielle du saint-simonisme, qui fonde là-dessus cette nouvelle *reconstruction* ou

(1) » L'esprit humain (dit Lherminier, qui est l'auteur de cette théorie his- » torique) est une perpétuelle et nécessaire révélation de Dieu. Dieu ne paraît » sur cette terre que dans l'homme et que par l'homme. Dieu renouvelle sa » face à des époques fatales, etc. » Voy. Maret, ouv. cit., p. 41 et suiv.

(2) « Le droit, dit-il lui-même, la sociabilité, la science, se développent en » se détruisant d'époque à époque... La religion est à la fois et successive- » ment une philosophie, un gouvernement, une tradition... Quand la religion » s'arrête, la philosophie poursuit et prépare pour les sociétés *d'autres* » *croyances et d'autres symboles*, etc.; » Maret, liv. cit., p. 43. Cet ill. auteur poursuit, en outre, les théories historiques des sectateurs de l'éclectisme, embellies par Michelet et autres écrivains français, et il démontre qu'elles viennent toutes de la source hégélienne, et qu'elles sont entachées de panthéisme.

(3) Au moyen-âge, plusieurs sectaires furent infectés de ce panthéisme mystique, tels que Amaury de Chartres, David de Dinand, les béguards, les lollards, les frères et les sœurs *du libre esprit*, et plusieurs autres. Voyez Moehler, Symbolique, t. I, p. 274, comme au XVI[e] siècle, Zwingle, dont ce même auteur produit plusieurs témoignages formels en faveur de cette question, ouv. et pass. cit. Tout récemment, Schleiermacher a semblé s'attacher à cette doctrine, surtout si sa doctrine se lie avec ce qu'il a dit de Spinosa. Voy. Saintes, ouv. cit., Hist. crit., etc., p. 362. Moehler, après avoir démontré que Luther est tombé dans les erreurs des gnostiques, Zwingle dans le panthéisme, et par suite que les systèmes philosophiques, panthéistes et gnostiques, mis récemment au jour, ne sont que des conséquences nécessaires des principes que posaient ces réformateurs, il conclut : « Schleiermacher, » malgré ses nombreuses déviations de la doctrine de ses maîtres, est à notre » avis le seul vrai disciple des apôtres de la réforme. » Ibid., p. 282.

réorganisation de la société humaine, et ce néo-christianisme auquel il travaille sans relâche (1). Le saint-simonisme a enfanté une nouvelle école qui incline vers le même panthéisme, d'après lequel la vie de l'homme consiste dans la *tradition vivante et active de l'humanité;* et c'est sur cette tradition qu'est fondé le grand dogme du progrès et de la perfectibilité continue (2).

Mais le panthéisme considéré sous ce triple point de vue, malgré l'enthousiasme et l'affection religieuse qu'il semble parfois produire, conduit directement à la ruine de la nature divine, et par suite à l'impossibilité de la foi. De là tous les systèmes panthéistes de ces temps-ci, en Allemagne et en France, tendent enfin à considérer le christianisme comme une manifestation de Dieu déjà passée, pour faire place à une nouvelle manifestation divine plus parfaite, plus en rapport avec l'indigence de l'homme. La vérité est toujours mobile, variable et progressive. La religion revêt continuellement de nouvelles formes (3).

(1) Voyez ce que nous avons écrit du saint-simonisme, dans le Traité de Dieu, p. II, c. 1, prop. 3; voy. aussi Maret, ouv. cit., p. 54 et suiv.

(2) Telle est la doctrine philosophique et historique dite du *progrès continu,* qui se montrait dans les éphémérides saint-simoniennes, la Revue encyclopédique, mais qui plus récemment a été transformée en système dans la nouvelle encyclopédie, l'*Encyclopédie nouvelle,* rédigée par Pierre Leroux, Raynaud et compagnie, et qui rivalise avec l'ancienne Encyclopédie des incrédules français. Or, cet ouvrage est une espèce de syncrétisme indigeste et informe, formé des opinions philosophiques néo-germaniques, du mythicisme et du symbolisme, du matérialisme et du spiritualisme. Et tout ce qu'on dit de la vie et de l'évolution de l'humanité, de l'infinité et de l'éternité du monde, etc., sent le pur panthéisme. Voy. surtout l'art. Ciel. L. Moutet, auteur de l'ouv. : Etudes sur le Timée de Platon, par M. Henri Martin, Paris, 1841, inséré dans la Bibliothèque universelle de Genève, n. 73, janvier 1842, dit fort à propos des opinions panthéistes : « Tous ces systèmes, qu'on les prenne soit en » Allemagne, soit en France, soit dans Hégel ou dans M. Leroux, ont pour point » de départ une hypothèse et reposent sur un fait..... que le fini et l'infini ne » sauraient exister en même temps. » Ce principe constitue, comme on le sait, le fondement du panthéisme.

(3) En un mot, ces modernes restaurateurs de l'humanité se proposent pour but de créer une nouvelle philosophie, un nouveau genre de beaux-arts, une nouvelle société, une nouvelle religion, savoir : un christianisme *humanitaire.* Il répugne de reproduire les blasphèmes qu'ils vomissent d'habitude contre la religion chrétienne. Les auteurs de la nouvelle Encyclopédie, qui placent la vie de l'humanité dans *la tradition,* ruinent en attendant la vérité historique, et ils remplissent tout de mythes et de symboles. Et ils disent que la religion chrétienne est née d'une alliance *des dogmes orientaux avec la philosophie grecque,* art. Alexandre, t. I, p. 264, comme aussi que *le paganisme en a été le berceau,* art. Arianisme, t. I, p. 811. Ils déclarent ouvertement ailleurs: « La philosophie a triomphé du christianisme en l'attaquant par son

Après cette légère esquisse du vrai panthéisme, l'équité exige que nous vengions quelques catholiques de la note que quelques écrivains leur infligent trop légèrement, de tendance panthéiste, selon leur expression, parce que quelquefois ils ont mesuré leurs expressions avec moins de soin, ou qu'attirés surtout par le système de Hégel, qui porte immédiatement vers Dieu et qui voit Dieu partout, ils ont admis quelques idées philosophiques de Hégel (1). Certes, ils auraient eu besoin de plus de précaution, ils auraient dû mieux exposer leurs doctrines, pour ne pas se faire soupçonner; mais comme d'autre part on est sûr de l'exactitude de leur foi et de leur religion, il n'est pas de raison pour que quelques formules inconsidérées de langage nous fassent voir le panthéisme partout, plutôt que de les ramener au sens le plus exact (2).

» côté faible, c'est-à-dire en pulvérisant ses mythes et ses symboles; » article Christianisme, t. III, p. 556. L'auteur de l'art. cit., Bibliothèque de Genève, après avoir rétorqué les clameurs de ces incrédules modernes, dit fort à propos: « Le christianisme est fini, il a fini son temps, il a dépensé ses forces à nous » mener au point où nous en sommes; » il conclut: « Comme si le soleil, » pour l'avoir éclairé six mille ans, ne jetait pas encore au monde ses flots » de lumière. »

(1) Le prof. Baltzer ne s'occupe, dans son livre que nous avons souvent cité, que d'une chose, c'est de démontrer que le panthéisme, surtout celui de Hégel, se répand non-seulement parmi les protestants, mais aussi parmi les catholiques d'Allemagne. Aussi accuse-t-il de tendances panthéistes plusieurs hommes recommandables par leur science et leur piété, tels que Staudenmayer, Klée, Drey, Oehler, etc., en en citant quelques passages, tout en avouant que son intention n'est pas d'attaquer leur religion, mais de poursuivre la nature et les conséquences de leurs doctrines. Nous accordons quelque chose à Baltzer, par ce que nous en avons cité ici. Pourtant nous ajoutons que l'on peut entendre dans un bon sens la plupart des choses qu'il cite; et en outre, que Baltzer n'admet d'autre système philosophique que le sien (qu'il a puisé dans Hermès, bien qu'il l'ait considérablement réformé), ce qui fait qu'il lui semble facile de trouver le panthéisme dans ceux qui ne suivent pas son système.

(2) Certes, comme notre siècle est si fortement enclin au panthéisme, les écrivains catholiques ne devraient avoir rien tant à cœur que d'éviter ces locutions vieillies, et qui ne sont pas suffisamment déterminées, ou même les systèmes qui peuvent favoriser ces tendances panthéistes. Pour dire un mot de cette question en particulier, nous ne saurions approuver les affirmations de ce genre que l'on rencontre dans certains écrivains catholiques remarquables d'Allemagne et même de France. 1. Que la conscience de *notre moi fini* s'identifie avec la conscience de *l'infini* et de *l'absolu*, savoir, de Dieu, de sorte qu'à moins que nous ne percevions *immédiatement* l'absolu, nous ne pouvons pas même percevoir *notre moi;* ceci retombe dans le principe de la philosophie éclectique, qui veut que l'âme de l'homme perçoive dans le premier acte de la perception, qu'elle perçoive le monde et l'infini *comme une certaine trinité dans l'unité*. 2. Que le *fini* n'est qu'une *pure négation de l'infini*, et par suite le *non-être,* ce qui semblerait insinuer que le fini et le

Ainsi on doit, et à plus forte raison, ne pas soupçonner de panthéisme ceux qui tiennent, avec Pétau et surtout Thomassin (1), que Dieu, ou l'Esprit-Saint, est uni à l'âme du juste, οὐσιῶδες, savoir, par la substance même, et non pas seulement par l'efficace et la grâce comme par une certaine qualité créée. Car cette *substantialité* se rapporte à Dieu même, qui se communique, et non à *l'union*, comme si l'âme devenait *consubstantielle* à Dieu, ou comme si Dieu s'unissait *hypostatiquement* à elle; choses absurdes, que les Pères et les docteurs qui ont soutenu cette opinion repoussent énergiquement. Car cette union, quelque étroite qu'elle soit, est et demeure toujours *accidentelle*. C'est pourquoi il en est quelques-uns qui, craignant où il ne fallait pas craindre, ont semblé tomber dans l'opinion contraire, n'admettant presque pas d'autre grâce sanctifiante que celle qui consiste dans une

conditionnel n'existe pas même, ce qui conduirait au système de la philosophie néo-allemande, qui confond l'exister *per se* et l'exister *a se*, et qui affirme que tout ce qui n'existe pas *per se*, c'est-à-dire, d'une manière *absolue*, n'est pas, d'où il suit qu'il n'y a seulement qu'une substance qui existe par elle-même, savoir, *la substance absolue*. 3. Que cette révélation naturelle de Dieu ou du Verbe, par lequel il se manifeste, soit par la lumière de l'âme raisonnable, soit par les œuvres extérieures du monde, est *l'incarnation* du Verbe (τοῦ Λόγου) dans chaque homme et dans le monde. De là quelques-uns des auteurs dont nous venons de parler, parlent d'une *grande incarnation*, d'une *incarnation universelle*, et d'une autre incarnation *particulière* (τοῦ Λόγου); et de là ils en viennent à affirmer que la *hauteur*, la *largeur*, la *longueur* et la *profondeur est cette grande incarnation universelle du Verbe*. Ce ne sont certes là que les jeux d'un esprit désordonné et d'une imagination en délire qu'il faut rejeter. Et comme il en est qui abusent de diverses manières de cette révélation naturelle, ou de cette *illumination du Verbe, qui illumine tout homme venant au monde*, nous croyons devoir transcrire le remaquable passage de saint Cyrille d'Alexandrie, où il explique ainsi la chose, Comm. S. Jean, éd. Paris, 1638, œuv. t. IV, p. 76 : « Le verbe de Dieu, dit-il, illu» mine tous les hommes venant au monde, non pas en *enseignant* comme les » anges, *V. G.* ou les hommes, mais plutôt comme Dieu *en créant*; il donne » au moment de la naissance, à chaque chose, la semence de la sagesse » manifestée, ou de la connaissance divine, et il imprime le *principe de l'in» telligence*, et rend ainsi l'animal raisonnable, le rendant participant de sa » nature, faisant pénétrer dans son esprit comme quelques vapeurs lumineuses » de sa splendeur ineffable de la même manière qu'il connaît lui-même..... » Il illumine donc comme Fils créateur. » Il faut aussi faire attention à la parole de saint Cyrille, qui ne dit pas qu'il illumine l'âme *magistralement*, mais bien *créativement*, savoir, en la créant, par la lumière naturelle de la raison. On pourrait faire plusieurs autres observations sur l'intempérance des locutions que l'on trouve dans quelques écrivains animés même d'excellentes intentions; mais nous ne voulons être ni acerbe ni proiixe.

(1) Pétau, *Trinité*, livre VIII, ch. 5, 6, 7; Thomass., *Incarnat.*, liv. VI, a, c. 10 *ad* 20.

espèce de faveur et de bienveillance de Dieu, conforme aux sentiments des luthériens.

On ne peut pas accuser non plus de panthéisme ceux qui, en philosophie, suivent le système des idées innées, ou le système de Platon, ou celui de Malebranche (1). Or, quoi qu'il en soit de ces systèmes philosophiques, qu'il ne nous appartient pas ici de juger, nous avons avoué qu'ils ne nous regardaient qu'en tant qu'ils se rapportent à la foi; nous sommes pourtant obligés de blâmer ceux qui voudraient, à l'aide de ces systèmes, éliminer comme *rationalistes* toutes les démonstrations de l'existence de Dieu que l'on tire des créatures (2). Ils sont en cela ouvertement en opposition, comme

(1) Comme nous ne nous sommes proposé que de toucher seulement aux doctrines philosophiques qu'on ne peut soutenir qu'au détriment de la foi, nous ferons observer ici, dans l'intérêt de notre sujet, 1. que la doctrine des idées innées, qu'autrefois plusieurs théologiens soutinrent, n'a rien qui sente même légèrement le panthéisme; les Pères parlèrent aussi parfois d'une connaissance *naturelle* de Dieu, bien qu'on explique les passages tirées de leurs écrits, de l'acquisition très-facile et comme spontanée de cette notion, d'après l'explication de saint Thomas. 2. Celui qui soutiendrait aussi que Dieu manifeste immédiatement dans l'âme au moins les idées universelles, ou qui soutiendrait une idée unique générale dans l'esprit de l'homme, semblable à une lumière suprême que Dieu y a imprimée, semblable à un flambeau qui aide à la formation des autres idées, celui-là n'aurait rien de commun avec le panthéisme. 3. Enfin l'opinion de Malebranche, que Thomassin avait déjà soutenue, et par laquelle il prétend que nous voyons les choses en Dieu lui-même, savoir, dans les idées archétypes de Dieu, pourvu que l'on ne perde pas de vue les explications par lesquelles Malebranche manifeste sa pensée, et surtout dans quel sens Gerdil l'a expliquée, elle est exempte de panthéisme, et nous sommes obligés d'improuver l'expression de Cousin, lorsqu'il appelle Malebranche le *Spinosa chrétien*. Il faut néanmoins préciser les idées avec beaucoup de soins, pour que ceux qui suivent ce système ne donnent pas quelque accès au panthéisme. Certes, Malebranche n'a jamais enseigné que nous voyons absolument la substance ou l'essence même de Dieu; il rejette même cette idée bien loin (voy. Gerdil, Défense de Malebranche, œuv. t. IV, p. 164). Ce que se permettent néanmoins quelques modernes.

(2) Or, ceci paraît presque commun à ceux qui, surtout en Allemagne, soutiennent les opinions hégéliennes même après les avoir réformées; car, comme ils ne parlent que de celles qu'ils appellent *immanentes* immédiatement de l'objet ou de l'être absolu et infini, et qu'ils affirment que par elle seulement nous pouvons nous élever jusqu'à la connaissance de Dieu et même de quelque chose de certain, de là ils ne font que peu ou point de cas de l'argument métaphysique tiré des créatures contingentes, déduit à l'aide du principe de causalité, ou même de l'argument physique pour démontrer l'existence de Dieu. Or, ils devraient faire attention que cela concorde bien dans Hégel, et ceux qui s'attachent au panthéisme avec lui, car ils s'efforcent d'identifier le fini avec l'infini, le conditionnel avec l'absolu; d'où Ahrens lui-même, Cours de philosophie, t. II, p. 159-266, infirme ces arguments, et prétend avec Krauser que l'on ne peut véritablement s'élever jusqu'à la connaissance de Dieu que par l'analyse de l'idée de l'absolu et du nécessaire. Mais pour

on le voit par ce que nous avons dit, soit avec l'Ecriture, soit avec la manière d'agir suivie jusque-là et par les Pères et par les docteurs. Ce serait là évidemment mettre la philosophie en contradiction avec la théologie, et même, qui plus est, avec le sens traditionnel de toute l'antiquité sacrée; ce que doit, avant tout, éviter le philosophe chrétien, et, à bien plus forte raison, le théologien (1).

II. *Du matérialisme.* Le matérialisme, qui ramène tout l'homme à ce qu'on appelle une pure *organisation,* est incompatible avec la foi, ou plutôt il ferme évidemment toute entrée à la foi, sans que nous ayons besoin de le plus amplement établir.

La philosophie matérialiste, s'il m'est permis de qualifier de la sorte une doctrine qui ruine toute philosophie, était fort répandue au siècle dernier, et c'était sur elle que s'appuyaient presque tous les systèmes opposés à la religion chrétienne, et qui la battaient en brèche. Or, quoique la doctrine matérialiste soit moins répandue de nos jours à cause des tendances spiritualistes qu'elle a manifestées surtout en Allemagne, elle n'a pas cessé néanmoins de faire des progrès et de produire des fruits détestables. Car elle s'est en quelque sorte fait une citadelle des sciences naturelles, au moins de la physiologie et de la médecine; de là elle voudrait, par tous les moyens, s'identifier avec la psychologie elle-même; ce qui fait que l'on enseigne encore, dans un grand nombre de livres qui traitent de ces sciences, le matérialisme pur (2). De plus, les progrès

des philosophes et des théologiens catholiques, qui doivent admettre un véritable *dualisme* entre la créature et le créateur, et qui doivent craindre toute apparence de panthéisme, que peut-il y avoir de plus inconvenant que d'exalter la puissance de ces arguments avec les *kantistes* et les *hégéliens?* Certes, ceux qui parmi les catholiques admirent les idées innées, ou qui embrassèrent les opinions de Platon ou de Malebranche, ne rejetèrent jamais pour cela ces démonstrations de l'existence de Dieu; ils les employèrent même comme très-puissantes. On pourrait citer ici entre autres Bossuet, Fénelon, Duhamel, Gerdil, etc., et un grand nombre d'autres, sans parler des Pères, surtout saint Augustin.

(1) Voy. ce que nous avons dit plus haut.

(2) « Sous l'empire du matérialisme philosophique, la médecine elle-même, » depuis une vingtaine d'années, est devenue toute matérialiste, tout anato» mique. » Tel l'ill. Debreyne, Pensées d'un croyant catholique, ou Considérations philosophiques, morales et religieuses sur le matérialisme moderne, Paris, 1839, p. 44. Voy. surtout Introd. L'ill. Forichon est d'accord avec lui. « Le matérialisme ne fut jamais aussi positif qu'aujourd'hui; il a ses chaires » et ses feuilles publiques; il veut contribuer à l'enseignement du peuple et » participer aux progrès de la science. » Le Matérialisme et la phrénologie

de la crâniologie et de la phrénologie, sous les dehors d'un nouveau principe scientifique peu ou point connu jusqu'alors, n'ont pas peu contribué à propager les doctrines matérialistes. Donc, comme il est important de prémunir les jeunes théologiens contre l'influence détestable qu'exercent ces nouveaux systèmes de physiologie et de phrénologie, nous effleurerons au moins ici cette question.

Toutes les erreurs de la physiologie matérialiste proviennent d'abord de ce que ceux qui la cultivent ne veulent pas distinguer 1. entre *sentir* et *comprendre* : choses bien différentes pourtant (1); 2. entre l'*impression* et la *sensation;* 3. entre le principe *sensifer* et le principe *sentant;* d'où il résulte qu'ils confondent la physiologie et la psychologie, comme aussi les faits de celle-ci avec les faits de celle-là, c'est-à-dire les faits simples et immatériels de l'esprit avec les faits matériels de la matière organique. Mais la physiologie ne peut atteindre que l'*observation externe*, et le moyen qui reçoit l'impression et qui la transmet comme *sensifer;* mais elle ne peut en aucune façon atteindre l'*observation interne*, les faits de la *conscience*, la *sensation* proprement dite, qui est propre au principe sentant, qui ne peut être que simple et immatériel. Par conséquent, tout ce second ordre de choses et d'éléments appartient à la psychologie. Mais ces deux ordres peuvent s'entr'aider, à cause des rapports et du commerce qui unit entre elles ces

combattus dans leurs fondements, etc., Paris, 1840, préf., p. 100 et suiv. Au reste, pour ne pas nommer les ouvrages de Darwin et de Richerand, qui sont déjà vieux, il est question, dans le Manuel de chimie de Raspail, « du fluide » qui alimente la pensée et détermine la volonté; la volonté est le résultat » d'une combinaison atomistique entre deux éléments subtils et impondé- » rables. » Dans la Collection des sciences physiques du docteur Friedreich, rédigé en 1830, *fasc.* 3, p. 57, on lit : « Ce qu'on appelle *âme* n'est que l'acti- » vité du cerveau, et en général des parties supérieures du système nerveux; » le cerveau pense comme l'estomac digère. » Mais pour ne pas être trop long, nous citerons seulement le Journal des applications de la physiologie animale à la physiologie sociale par l'observation exacte, éphémérides trimestrielles périodiques publiées à Paris depuis l'année 1837.

(1) Il en est quelques-uns, dans ces derniers temps, qui ont fait venir de Kant la distinction entre *le sens et l'intellect* et les fonctions propres à chacun Quoi qu'il en soit de cet *avantage indirect* de la philosophie kantienne, elle conduit néanmoins directement d'elle-même à l'empirisme et au matérialisme, et les docteurs scholastiques firent bien exactement cette distinction, surtout saint Thomas : « L'imagination, dit-il, ne porte que sur les objets » corporels et particuliers, puisque l'imagination est un mouvement fait par » le sens selon l'acte; l'intellect, lui, porte sur les objets *universels et incor-* » *porels.* » Cont. Gent., liv. II, c. 67, *et alibi passim.*

deux substances qui constituent le composé humain. De là nous admettons que le physiologiste et le médecin peuvent étudier attentivement les effets et les habitudes que les affections et les facultés intellectuelles de l'esprit produisent sur la substance organique, mais ils ne le peuvent qu'*indirectement;* car la connaissance *directe* est du domaine du seul psychologue. Ainsi le psychologue peut utilement étudier ce qui tient à la physiologie, car il pourra, à l'aide des diverses habitudes et des fonctions du corps organique, connaître les relations qu'elles ont et l'influence qu'elles peuvent exercer sur les fonctions intellectuelles et morales de l'esprit; mais ce n'est encore qu'*indirectement*, parce que la connaissance *directe* est du domaine exclusif du physiologue. Donc, le champ propre de l'observation *externe*, et, par suite, de la physiologie, c'est *le corps;* pendant que le champ propre de l'observation *interne*, et par conséquent de la psychologie, c'est *l'esprit*, et il ne faut jamais confondre ces deux sciences, puisque chacune d'elles a des objets essentiellement distincts entre eux et même de nature opposée (1).

On peut définir la phrénologie *la science de la multiplicité des organes cérébraux et du lieu ou du siége des facultés intellectuelles et morales*. Il n'est pas douteux qu'elle ait favorisé et qu'elle favorise encore les doctrines physiologiques matérialistes, puisqu'elle attache à autant d'organes divers les fonctions multiples elles-mêmes *de l'intelligence, absolument comme elle attache* les fonctions de la *sensation* à ces mêmes organes. Or, quelle qu'ait été l'intention du principal fondateur de cette doctrine, du docteur Gall, qui s'est efforcé de se laver des notes de matérialisme et de fatalisme qu'on lui appliquait (2),

(1) Rosmini, Origine des idées, sect. 6, p. V, c. 16, art. 4, Point de jonction entre la physiologie médicale et la psychologie.

(2) Ouv. intit. Fonctions du cerveau, t. I, p. 231 et suiv. Certes, les principes posés par Gall sont au moins pleins de dangers : « Les facultés spirituelles, » dit-il, n'agissent que par le moyen de la matière ; » quoiqu'il distingue ces facultés de l'organisme, il les en rend tellement dépendantes, néanmoins, qu'il semble qu'elles ne puissent faire aucune opération immatérielle, de même que la force attractive, la force végétative, etc. Il affirme ailleurs « que la liberté » morale ne saurait exister qu'avec la pluralité des organes. » Fonctions du cerveau, tome I, p. 307. Gall pense que la volonté ne peut agir que sous l'impulsion des organes, et que, sans cette impulsion, elle ne peut se déterminer à rien; et il ajoute en outre que ces impulsions « finissent par l'em» porter; » ibid., p. 281, et autres choses semblables qui rendent sa doctrine au moins fort suspecte.

néanmoins, après les remarquables ouvrages qui ont paru tout récemment sur la phrénologie, il semble qu'on peut en recueillir les vérités suivantes (1) : et 1. c'est que la phrénologie, même en admettant les faits nombreux sur lesquels elle s'appuie, n'existe pas à l'état de *science* (2); 2. c'est que les naturalistes les plus distingués de notre époque l'ont réduite à néant (3); 3. qu'elle est contraire aux vrais principes de la saine psychologie, et contredite par les observations pathologiques (4); 4. que la présomption des phrénologues

(1) Parmi les derniers ouvrages qui réfutent le système phrénologique, ceux de l'ill. Debreyne et de l'ill. Forichon, que nous avons cités, tiennent le premier rang; car, comme ces auteurs possèdent bien la science anatomique et la physiologie, qu'ils en font même profession, et qu'ils sont animés d'un zèle sincère pour la religion, leur autorité doit être grande en cette question. Il faut aussi faire mention de l'ouv. du doct. L. Cérise, Exposé et examen critique du système phrénologique, qui contient plusieurs choses excellentes; mais comme l'auteur est imbu du saint-simonisme, il y mêle des principes faux et absurdes, ce qui fait que Debreyne le critique dans un article inséré dans le *Journal historique et littéraire,* Liége, *fasc.* 1, nov. 1838. Ahrens lui-même, enfin, dont nous blâmons énergiquement la philosophie panthéiste, réfute d'ailleurs assez bien le système phrénologique, ouv. cit., t. I, p. 221 et suiv.

(2) Car autre chose est parler des faits particuliers, et autre chose *de la manière* de les expliquer et des lois constantes, universelles et nécessaires que les phrénologistes voudraient en tirer. Au reste, les auteurs cités démontrent que la plupart des faits observés combattent ces mêmes lois si téméralrement établies.

(3) « La phrénologie... comme système psychologique, c'est une conception » contradictoire; comme théorie anatomico-physiologique, c'est une hypo» thèse complètement dénuée de preuves... Il est notamment remarquable » qu'aucun des zoologistes français de ce siècle, qui ont si profondément » étudié l'organisation des êtres vivants et la haute physiologie, ne s'en soit » occupé. Cuvier n'en a jamais parlé qu'avec dédain. MM. Blainville, Geoffroy » Saint-Hilaire, Serres, Flourens, Dutrochet, Duméril, tous les physiologistes » enfin dont le nom est connu en Europe, y sont restés étrangers. En Angle» terre, il en est de même, sauf M. Combe... En Allemagne, berceau de l'or» ganologie, cette prétendue science n'est guère connue que de nom. » Tel *Gazette médicale de Paris,* 1836, reproduite par Debreyne, ouv. cit., p. 260. On peut y voir aussi cet autre remarquable passage du célèbre physiologiste Magendie, qui appelle la phrénologie une *pseudo-science,* et qui s'en moque délicieusement, *Physiologie,* Paris, 1836, t. I, p. 246 et suiv. On peut aussi consulter l'illustre physiologiste Bérard, *Doctrine des rapports du physique et du moral,* et il la réfute au moins indirectement.

(4) Forichon démontre parfaitement combien la division phrénologique des facultés intellectuelles et morales, d'après les divers organes cérébraux, est arbitraire, ouv. cit., p. 112 suiv., de même que Ahrens, Cours de philosophie, t. I, p. 246 suiv. Pour ce qui est des faits pathologiques, le même Forichon en rapporte plusieurs par lesquels il prouve 1° qu'il est arrivé que les organes cérébraux ont été lésés sans que les facultés intellectuelles l'aient été; 2° la perte de ces mêmes facultés avec la lésion organique, mais sur des points bien différents de ceux auxquels les phrénologistes assignent les divers organes,

est insensée lorsqu'ils prétendent pouvoir bâtir sur ce système la véritable science de la nature humaine, créer une nouvelle morale, constituer sur de meilleures bases la société humaine, mieux l'ordonner (1); 5. que sa tendance est facilement fataliste et matérialiste, puisqu'elle a tant de propension à confondre la passivité organique avec l'activité intellectuelle et morale de l'homme (2); 6. enfin que, s'il faut juger de l'arbre par ses fruits, il est évident qu'elle est devenue entièrement matérialiste aux mains des derniers phrénologues, et qu'ils la regardent comme une espèce de démonstration de la matérialité de l'âme (3).

La chose étant ainsi, quoique nous ne voulions pas que le théologien rejette rien de ce qui est vraiment scientifique ou qui puisse en quelque point favoriser les sciences même naturelles, quoique nous désirions vivement que l'on admette les faits d'observation et d'expérience, lorsqu'ils sont bien constatés, nous inclinons néanmoins pour le jugement des écrivains les plus sensés qui s'accordent en ce point, qu'ils regardent le système phrénologique, pris dans son ensemble, comme faux et pernicieux.

III. *Du fatalisme et du déterminisme.* Comme la liberté de l'âme humaine est le fondement de la moralité tout entière, et comme l'assentiment salutaire lui-même à la révélation divine avec la grâce divine doit venir d'elle, il est de soi évident que toute doctrine scientifique, quelle qu'elle soit, qui l'amoindrit en quelque point, rend la foi divine impossible. Mais c'est ce à quoi il faut bien faire attention. Car ce système qui soumet l'homme à une nécessité fatale et qui *sent le fatalisme grossier*, quoique vraiment absurde, a peut-être trouvé, surtout dans

ibid., pag. 138-148. Voy. aussi Debreyne, lettre adressée au doct. Spurzheim, sur un fait remarquable qui est directement opposé au système phrénologique, l. c., p. 261.

(1) Ahrens lui-même dit de ce système « que ses prétentions..... ne sont » qu'un témoignage de son ignorance profonde sur les choses qu'il veut ré- » former, » l. cit., p. 246.

(2) Ces choses sont longuement traitées dans les ouv. cit., soit de Debreyne, soit de Forichon, comme aussi par Ahrens, qui ajoute de plus : « La phréno- » logie tend à faire de l'homme un pur animal en animalisant presque toutes » ses facultés, » l. c., p. 240. Forichon l'appelle, « cette doctrine, mortelle » pour la science autant que pour la morale, » préf., p. 16.

(3) Il suffit de nommer le docteur Broussais et son école. Les deux auteurs français que nous avons nommés s'élèvent surtout contre ces phrénologues modernes et dévoilent leur hideux matérialisme.

ces derniers temps, des partisans quoiqu'en petit nombre. Mais il est un autre genre de fatalisme plus subtil et plus dissimulé que professent *les déterministes,* ou ceux qui reconnaissent que l'esprit n'est exempt que de la *seule coaction,* mais qui veulent qu'il ne puisse pas résister aux raisons internes, et qu'elles le déterminent toujours nécessairement. La perversité ou le défaut de réflexion ont précipité un certain nombre de philosophes dans cette erreur (1). Or, nous ne dirons rien de l'opinion absurde de Kant et de ses disciples, qui, tout en disant que l'esprit, considéré comme *un phénomène,* est pratiquement libre, prétendent qu'ils ignorent s'il est libre, si on le considère comme *noumenon* ou théoriquement; d'où il résulte que, s'ils n'enlèvent pas à l'âme la liberté qu'ils appellent *métaphysique* ou *transcendantale,* savoir, la vraie liberté, elle devient au moins problématique (2).

Il importe donc grandement et au catholique et surtout au théologien, dès qu'on lui propose un système philosophique, de voir d'abord si la nature de la liberté humaine est bien définie, bien posée, et si la faculté de choisir et l'αὐτοεξούσια est mis hors d'atteinte. Ceci est d'autant plus nécessaire à cause des doctrines détestables et absurdes des novateurs du XVIe siècle, qui exercèrent partout une grande influence. Car ils attaquèrent la liberté humaine en vertu d'une espèce de pacte, comme une erreur philosophique, et il en découla toutes les erreurs monstrueuses que l'on voit. C'est surtout ce que fit Luther; c'est ce que fit Mélanchthon, bien que plus tard il ait

(1) Il est essentiel en cela, comme nous l'avons prouvé en son lieu, de distinguer entre les actes spontanés, volontaires et libres, et ceux qui ne l'ont pas fait ont renversé de fond en comble la nature de la liberté humaine. Aussi a-t-on légitimement improuvé la définition de la liberté donnée tout récemment par l'Italien Romagnosio, *Introd. al diritto publico*, p. II, c. 1, § 115 : L'activité de l'être intelligent, en tant qu'il est *exempt d'obstacles* dans ses actes. Car ce genre de liberté n'exclut nullement *la nécessité interne;* et on pourrait fort bien l'adapter à la volonté, qui tend vers le bien en général ou vers sa propre félicité, et qui en cela n'est nullement libre. L'Allemand Basedow fait partie des déterministes.

(2) « Distinguer l'âme, dit fort bien Imre, en *phænomenon et noumenon,* et » traiter ainsi de sa liberté, comme plus haut, me paraît absolument la même » chose que refuser à l'âme, en tant qu'on la connaît, la liberté, et la lui » attribuer en tant qu'elle n'est pas connue; car l'âme, par là qu'elle est » *noumenon,* est ⇉X; elle est quelque chose d'indéterminé que l'on peut seulement penser par les prédicats négatifs, mais que l'on ne peut pas connaître » jamais; et pourtant on la trouve *placée sous son phénomène* qui n'est pas » libre; » part. III, Métaph. appl., p. 236.

changé d'opinion (voy. Moehler, *Symbolique*, t. I, p. 56 suiv.); c'est ce que fit Calvin et ses sectateurs; et le virus s'est glissé de ces sources de corruption, tantôt ouvertement, tantôt furtivement, dans les systèmes de Baïus, de Jansénius, de Quesnel; nous avons discuté toutes ces choses-là en son lieu (1).

Et parmi les philosophes modernes, il en est qui confondent tellement la liberté de l'âme humaine avec la prescience de Dieu, que, s'ils voulaient procéder logiquement, on devrait dire qu'ils les nient toutes deux (2). Il y en a qui, lorsqu'ils défendent la liberté de l'homme, paraissent ruiner celle de Dieu (3). Nous terminerons ici nos observations, renvoyant nos auditeurs (lecteurs) aux philosophes les plus exacts qui ont traité ces questions *ex professo*.

§ II.—*Des opinions philosophiques qui s'opposent indirectement à ce qu'on embrasse la foi.*

Nous avons déjà suffisamment fait connaître ce que nous entendons par ces systèmes, qui sont *indirectement* un obstacle à la foi. Pour en dire maintenant quelques mots en particulier, d'une part, pour ne pas trop nous étendre, et de l'autre,

(1) Traité de Dieu créateur, p. III, c. 5, comme aussi dans le Traité de la grâce, p. II, c. 1.

(2) Un partisan récent de l'école éclectique, Damiron, semble être venu se heurter contre cet écueil, Psychologie, t. II, p. 75; il soumet l'homme et la société à certaines *époques* qu'il appelle *fatales*, savoir, qui sont soumises à la prescience divine; pour les choses, au contraire, que l'homme fait librement, il affirme qu'il les fait indépendamment de la prescience divine, et que Dieu modère ses desseins sur les opérations humaines successives. Voyez, pour ce qui concerne ce système et ses conséquences, l'ouv. de l'ill. L. Taparelli, S. J., intit. *Saggio teoretico di diritto naturale,* Palerme, 1840, vol. I, p. 25 et 164, où l'auteur expose bien et philosophiquement le vrai caractère de la liberté, et le défend de diverses erreurs.

(3) La création divine des choses, dans le temps du néant absolu, est pour plusieurs philosophes de nos jours une grande occasion d'erreurs. Car, ne distinguant pas l'activité et la vie essentielle de Dieu *ad intra* de son activité très-libre et de sa vie *ad extra* dans ses œuvres, ils craignent, s'ils accordent à Dieu la liberté dans la création du monde, de le priver de la vie et de l'activité; aussi ne veulent-ils reconnaître en Dieu que des actes *nécessaires*. Ajoutez que ces mêmes philosophes ne veulent pas distinguer la liberté en elle-même, qui est une perfection simple, des imperfections qui accompagnent la liberté dans l'homme, et qui, pour ne pas admettre d'imperfections en Dieu, lui enlèvent la liberté. Voy., sur ces erreurs, Galuppi, Lett. philosoph., Naples, 1838, p. 307 suiv., mais surtout le remarquable article du philosophe sicilien, Salv. Mancino, Journal sicilien, n. 67, janv. 1840, p. 23, sur l'opinion de Cousin touchant la liberté divine.

pour ne pas omettre ce que semble demander le temps où nous vivons, nous bornerons nos observations à trois genres de philosophie, savoir, au *sensisme* mystique, à l'empirisme, et enfin au système philosophique d'Hermès.

I. *Du sensisme mystique.* On voit suffisamment, par ce que nous avons établi dans le premier article, que le *scepticisme religieux* est celui qui affaiblit ou qui ruine la puissance native de la raison, comme s'il devenait plus facile par là d'acquérir et de recevoir la foi, pendant qu'il tend, au contraire, à renverser les preuves et le fondement de la révélation chrétienne (1). Il est donc inutile que nous nous arrêtions plus longtemps sur ce *nihilisme,* qui, comme nous l'avons démontré, vient des premiers réformateurs. Nous parlerons plutôt de l'autre système, savoir, du *sensisme*, ou plutôt (qu'on nous passe l'expression) du *sentimentalisme mystique,* savoir, de cette doctrine qui, se défiant des forces de l'intellect et de la raison, place la certitude de la vérité, surtout *suprasensible,* telles que l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, la loi morale, etc., et par suite, les vérités qui concernent la religion, dans un certain sens intérieur et religieux de l'âme.

Néanmoins, pour procéder avec toute la clarté possible, nous ferons d'abord remarquer que nous ne rejetons pas ces sens intérieurs (les sentiments), que le créateur bienfaisant du genre humain a gravés dans le cœur de l'homme, pour le conduire plus facilement et avec moins de contrainte dans tout ce qui est vrai, droit et réglé. Nous admettons un certain sens *raisonnable* qui pousse, par sa propre force, l'esprit vers la liberté, et qui fait qu'il se délecte grandement lorsqu'il l'acquiert; nous admettons un sens *moral* qui approuve naturellement et qui prend plaisir dans les actions intrinsèques droites et honnêtes, et qui repousse et condamne les actions

(1) Nous avons jugé à propos de citer ici l'excellent passage suivant de Leibnitz; il n'y a rien de plus opportun : « Comme l'on peut dire que la » raison est une révélation naturelle dont Dieu est l'auteur, de même qu'il » l'est de la nature, l'on peut dire aussi que *la révélation* est une raison sur» naturelle, c'est-à-dire une raison étendue par un nouveau fond de décou» vertes émanées immédiatement de Dieu; mais ces découvertes supposent » que nous avons le moyen de les discerner, qui est la raison même; et la » vouloir proscrire pour faire place à *la révélation,* ce serait *s'arracher les » yeux pour mieux voir les satellites de Jupiter à travers un télescope;* » Nouveaux essais sur l'entendem. hum., liv. IV, c. 19.

mauvaises (1); nous admettons un sens, si je puis ainsi dire, *esthétique*, qui pousse l'homme à aimer, à goûter tout ce qui est beau, agréable, et qui a les proportions voulues. Par suite, celui qui voudrait effacer du cœur humain ces sens, que Dieu y a placés lui-même, et qui naissent de ces deux propensions invincibles que l'homme porte en lui pour *le vrai* et *le beau* (2), il priverait la nature humaine d'une de ses parties essentielles, et il la mutilerait pour ainsi dire. Mais, d'un autre côté, il faut tenir pour certain que, si ces sens sont d'utiles auxiliaires, ils ne sont pourtant pas des *critérium*, ou *la règle suprême et toujours sûre* de la connaissance et de l'opération humaine. Car le divin Créateur a imprimé à la raison et à l'intelligence, par la participation de sa lumière divine, comme parle saint Thomas, son image et sa ressemblance (3). Elles peuvent donc être seules les critérium suprêmes et sûrs dans l'ordre naturel; elles doivent diriger l'homme concernant le bien et l'honnête; comme aussi, dans l'ordre surnaturel, Dieu propose à la raison et à l'intelligence sa révélation revêtue de tant de caractères et de tant de motifs de crédibilité, qu'après l'avoir connue à l'aide de ces carac-

(1) Saint Augustin disait à ce sujet : « Car nous avons un autre *sens* de » l'homme intérieur bien plus parfait que celui-ci (savoir, *le sens corporel*), » par lequel nous sentons les choses justes et injustes..... Pour que ce sens » fonctionne, il n'a besoin ni de la perspicacité de l'œil, ni de l'ouïe, ni de la » respiration des narines, ni du goût, ni du toucher du corps; » Cité de Dieu, liv. I, c. 23.

(2) Personne ne démontre mieux et plus philosophiquement cela que Gerdil, dans sa dissertation si connue sur l'Origine du sens moral, etc., œuv. t. II.

(3) « Car la lumière intellectuelle elle-même, dit saint Thomas, qui est en » nous, n'est autre chose qu'une espèce de participation de la lumière incréée, » où sont contenues les raisons éternelles; » I p., q. 84, art. 5. « L'âme hu- » maine participe de lui (Dieu), la lumière intellectuelle, d'après cette parole : » La lumière de votre visage a été marquée sur nous, Seigneur; » I p., q. 79, art. 4. Or, il faut observer que saint Thomas ne fait jamais venir la science de *l'instinct* ou d'un sens intérieur aveugle, mais qu'il s'élève à la faculté de *comprendre*, savoir, à la lumière *intellectuelle*, à la connaissance des *premiers principes*, qui sont comme *certaines semences des sciences;* de la Vérité, q. 11, 3. « Aux connaissances universelles que l'on connaît aussitôt par la lumière de » l'intellect qui agit, par lesquelles nous jugeons des autres comme par des » principes généraux, et nous les connaissons à l'avance dans celles-ci; » ibid., q. 10, art. 6. Nous désirerions que ces choses, et une foule d'autres semblables que nous pourrions citer des Pères et des docteurs, fussent connues de ceux qui pensent qu'ils ont enfin vu les causes de la vérité, lorsqu'ils ont abaissé *l'intellect* humain, la plus noble des facultés, l'image de l'intellect divin, non-seulement au-dessous de la raison, comme si elle en était réellement distincte, mais même au-dessous d'une certaine sensation instinctive.

tères, il lui voue, à l'aide de la grâce divine, une obéissance raisonnable. C'est pourquoi le *sensisme mystique* qui suit une autre voie, au lieu d'aider à acquérir la foi, en ruine pleinement les fondements.

Certes, 1. le *sentimentalisme mystique* est une chose aveugle, subjective, instinctive, et par suite elle n'est pas propre à connaître d'une manière certaine ce qui *est objectif*, et bien moins encore les vérités qui ne sont pas immédiatement évidentes, telles que les vérités dont nous avons parlé, puisqu'elles exigent un raisonnement qui doit s'appuyer sur plusieurs faits même contingents. 2. L'imagination exerce immédiatement son influence sur le *sentimentalisme*, et il n'y a rien de plus propre à faire naître et à alimenter les illusions de l'esprit. 3. Il ne peut pas *se* prouver lui-même *à lui seul* et rendre inébranlable la vérité qu'il sent, car il est proprement le sujet qui la sent, et, en tant qu'individuel, il ne peut pas la communiquer au sens d'un autre. 4. Il rend par conséquent la vérité purement relative et muable, et en conséquence il ouvre une large voie au scepticisme, même lorsqu'il s'agit de la révélation.

Ceci prouve, il est vrai, ce que nous nous proposions d'établir par des raisons intrinsèques. Mais il serait facile aussi de le confirmer par de nombreuses expériences. Qu'il nous soit donc permis d'en appeler à J.-Frédéric Jacobi lui-même, qui, comme nous l'avons insinué ailleurs, est comme le chef de cette doctrine du *sentimentalisme* (1). Or, il a posé comme principes 1. que *l'instinct, comme énergie de la raison,* pousse à reconnaître Dieu *comme ayant sa personnalité*, mais que *l'intellect* pousse directement au *panthéisme* et au *nihilisme;* 2. que la science a pour objet de dissoudre et d'*annihiler la réalité*, puisque c'est là la seule voie qui y conduit véritable-

(1) Nous n'ignorons pas que ce que nous allons dire de Jacobi sera désagréable pour plusieurs, surtout en Allemagne, où ce philosophe fait les délices d'un grand nombre. Nous n'avons pas non plus la prétention d'atténuer son mérite; nous savons qu'il a contribué à ruiner l'enthousiasme que l'on avait pour Kant et son criticisme; nous savons ce que son caractère et son esprit ont de remarquable, et qu'il a été sincère dans sa manière de philosopher. Mais tout cela ne change pas la nature de son système. Or, comme nous n'avons pas pu nous procurer les œuvres de Jacobi, nous avons pris les passages cités dans un opuscule allem. intit. Aphorisme sur le rien savoir et le savoir absolu dans ses rapports avec la connaissance de la foi, par Ch.-F. G.....l, Berlin, 1829. Ce n'est pas une raison, néanmoins, pour que nous approuvions en aucune façon cet auteur de Berlin.

ment, puisqu'il faut faire disparaître *l'objet* pour *savoir* qu'il existe (1). Or, ces principes l'ont conduit lui-même, par une conséquence au moins logique, au *nihilisme* et à *l'idéalisme* même religieux. Aussi affirme-t-il que la vraie religion doit être dépourvue de *toute forme extérieure* (2), et que c'est une chose indifférente que le Christ ait été réel ou non (3); de là aussi il anéantit la foi historique du christianisme (4), et il a semblé nier que Dieu ait pu se manifester en dehors de l'âme de l'homme (5), et plusieurs autres choses semblables. Or, ce sont là autant d'assertions subversives de l'essence du christianisme; et d'où partent-elles, si ce n'est de ce mysticisme

(1) Jacobi, des Choses divines, p. 152, comme aussi lett. de Jacobi à Fichte, p. 14, opusc. cit., p. 18. Nous ferons observer, pour plus de clarté, que comme la science naît du lien qui existe entre *le sujet* et *l'objet*, les philosophes allemands des derniers temps prétendent qu'il ne peut pas y avoir de science sans que *le sujet* et *l'objet* se pénètrent mutuellement; mais en cela ils prennent deux voies opposées. Car les uns veulent que *l'objet disparaisse* dans la connaissance pour passer dans *le sujet*, et tel est Jacobi; d'autres, au contraire, veulent que *le sujet* soit détruit, et qu'il passe dans *l'objet* et qu'il s'identifie à lui, comme Schelling, Hégel, etc. De là toutes les absurdités de part et d'autre du *nihilisme*, de *l'idéalisme* et du *panthéisme*. Certes, si l'objet et le sujet devaient s'identifier dans la connaissance, la connaissance deviendrait impossible, car elle exprime un *dualisme*, savoir, la distinction entre le sujet qui connaît et l'objet qui est connu.

(2) Jacobi, *Von den gottlichen Ding.*, p. 61 suiv. Voici ses paroles : « Tant » s'en faut que l'on puisse assigner quelque *forme extérieure* à la vraie religion » *comme forme unique et nécessiare*, qu'il appartient au contraire à son essence » de n'avoir *aucune forme semblable;* » opusc. cit., p. 22.

(3) « Comme, pour ce qui est de la vérité essentielle de ma conception, que » m'importe ce que le Christ *aura été par lui-même en dehors de moi*, qu'il » *ait réellement répondu* à ma conception ou qu'il n'y *ait pas répondu*. Ce qu'il » *est en vous*, voilà ce qu'il y a d'important; et en vous il est l'Etre vraiment » divin, parce que tout ce que l'homme peut voir de divin, le Christ le repré» sente et par son *image* et par son *nom;* » *Von den gottlichen Ding.*, p. 63, opusc. cit., pag. 23. On y déduit encore ce qui suit du système de Jacobi : « L'homme révèle Dieu comme Jésus, lorsqu'il s'élève par l'esprit au-dessus » de la nature, comme Jésus; mais Jésus n'est pas Dieu lui-même; la plénitude » de la divinité a habité en lui comme dans chaque créature de Dieu, qui ne » peut pas nier qu'il est son créateur. » Il est cité à cause de ces assertions de Jacobi, *Von den gottl. Ding.*, pag. 189, 63.

(4) Jacobi, lettre à Lavater, vol. II, p. 55 : « En tant que le christianisme » est *le mysticisme*, il est pour moi la seule philosophie de la religion que » l'on puisse concevoir; mais je trouve d'autant moins le moyen de progresser » dans *la foi historique.* » Il avoue ailleurs « qu'il tient toute théologie dans » sa partie mystique pour également vraie, et que dans sa partie non mystique » il la tient pour *également erronée*, ou, dans un autre sens, pour également » *insensée* et *pernicieuse;* » vol. II, p. 146, comp. 558, opusc. cit., p. 28.

(5) « Aussi peu Dieu peut être faux au-dedans de l'âme humaine, qu'il *peut* » *apparaître vrai Dieu en dehors d'elle;* » opusc. cit., p. 32.

par lequel ce philosophe, remarquable d'ailleurs, a mis l'instinct rationnel en opposition continuelle avec l'intellect, et a nié que la raison puisse, en tant qu'elle comprend et qu'elle raisonne, se démontrer l'existence de Dieu, ses attributs, l'immortalité de l'âme, la crédibilité de la révélation positive et les autres vérités semblables?

C'est ce qui est aussi arrivé à un autre partisan de l'école *sentimentaliste,* Schleiermacher, que ses principes ont conduit à affirmer que la religion est *infinie,* et qu'on ne peut pas la concevoir sous une forme déterminée quelconque, et que, quelle que soit enfin celle sous laquelle elle nous apparaisse, la religion de quelque individu que ce soit est l'expression d'une vérité sublime, parce qu'elle exprime l'état du sens interne dans l'homme religieux (1). C'est aussi ce qui est arrivé à de Wette, autre *sentimentaliste,* d'après lequel la révélation, prise en général, n'est qu'un certain *pressentiment* de ce gouvernement par lequel Dieu dirige le monde dans l'évolution historique de la religion; mais que le christianisme soit la manifestation religieuse divine, c'est purement un article de foi reçu, c'est-à-dire un *jugement purement idéal,* que l'on ne peut appuyer sur aucun fondement raisonnable (2). On pourrait citer d'autres exemples des derniers écrivains de l'Allemagne, qui ne cherchent le Christ que dans le sens mystique interne, et par suite se sont précipités dans le rationalisme théologique (3).

A cette classe de *sentimentalistes,* outre Jean-Jacques Rousseau, l'ennemi acharné de la révélation, appartint aussi Benjamin Constant, qui établit un conflit perpétuel entre la raison et le sens mystique intérieur (4), et il prétend que ce

(1) Voyez concernant Schleiermacher, l'ouv. cit., Histoire du rationalisme, p. 364, où l'auteur examine les diverses phases que sa doctrine a subie, ou plutôt les *voiles* sous lesquels Schleiermacher l'a introduite.

(2) Voy. Hist. crit. du rationalisme, pag. 382 et suiv., où est examinée la doctrine rationaliste de de Wette, et où on observe qu'il est le disciple du philosophe Fries, dont les sentiments philosophiques « se rapprochent de ceux » de Jacobi par la valeur qu'il accordait à la foi et au pressentiment de » l'éternelle vérité. » Or, il ajoute que de Wette « place le sentiment au- » dessus de la certitude scientifique. »

(3) Voy. ouv. cit., Hist. critiq., etc., p. 21-22; Théologie spéculative fondée sur le sentiment. On verra par là que non-seulement on ouvre la voie au rationalisme en exagérant les forces de la raison, mais qu'on la lui ouvre aussi en la dépréciant trop.

(4) Ouv. intit. de la Religion considérée dans sa source, dans ses formes et

sens religieux, qui est naturel à l'homme, est le principe de toutes les religions, et par suite qu'elles ne sont toutes qu'autant de formes de ce sens, qui se développe naturellement dans l'homme et qui tend à sa perfection. De là l'homme ne reçoit pas les religions par une persuasion raisonnable de l'esprit, ou parce qu'elles sont *objectivement* certaines et vraies; mais il se les crée parce qu'il en a besoin, et qu'elles se développent nécessairement de ce sens interne qui en est comme le germe naturel (1).

C'est absolument du même principe qu'est né tout récemment *le piétisme* parmi les protestants (2), et c'est aussi à ce principe comme à sa source que remonte le *quakérisme* (3). Jacques Bohme, Schwendenborg et autres visionnaires ont été poussés par ce mysticisme à bâtir une religion chrétienne à leur façon (4). Ceci prouve évidemment que le mysticisme sentimental est souverainement ennemi de la vraie foi, non moins que de la science elle-même. Puisque la vraie science doit embrasser toutes les facultés de l'homme, et qu'elle ne doit pas exclure ce qu'il y a de plus essentiel, de plus important, tel que l'intelligence (5). Au reste, tout ce que nous avons écrit jusque-là sur le mysticisme s'attaque, comme on

ses développements, où il écrit : « Tout ce qui est du ressort du raisonnement » est variable et contestable par son essence. La logique fournit des syllo- » gismes pour et contre toutes les propositions. »

(1) Ibid., p. 88 : « Les dogmes, dit-il, les croyances, les pratiques, les céré- » monies sont des formes que prend le sentiment intérieur, et qu'il brise » ensuite ; » puis il ajoute, ibid. : « Observez comme toutes les notions se » groupent autour du sentiment religieux, et dociles au moindre signe, se » modifient et se transforment pour le servir. » L'ill. Rosmini a réfuté ce système, Fragments d'une histoire de l'impiété, qui a été traduit en français, Lyon, 1837.

(2) Voy. Hist. du piétisme, dans l'ouv. cit., Hist. crit. du rationalisme.

(3) Voy. à ce sujet Moehler, Symbolique, t. II, liv. II.

(4) Pour ce qui concerne Schwendenborg, voy. Moehler, Symb., t. II, l. II, ch. 4, et ce que nous avons écrit de même ailleurs. Jacques Bohme fut un homme vraiment singulier : de cordonnier il devint philosophe. Le style de ses écrits est plein de rudesse, mais il est empreint d'un certain mysticisme (ils font disparaître néanmoins les mystères de la foi, surtout celui de la Trinité); ils ont été réimprimés naguère en Allemagne, et on les a beaucoup prônés. F. Baader en a fait ses délices, et son mysticisme l'a entraîné, lui aussi, loin de la vraie religion.

(5) Quoique protestant, l'auteur cit., Hist. du rational., p. 384, dit fort à propos en parlant du rationalisme *sentimental :* « C'est sur l'ensemble des » facultés humaines qu'il faut élever l'édifice de la vérité, si l'on ne veut pas » qu'il s'écroule d'un côté, pendant qu'on l'édifie de l'autre. »

le voit, au faux *mysticisme*, et n'a rien de commun avec cette affection religieuse de l'âme qui convient si bien même aux écrits philosophiques, non plus qu'avec la véritable théologie mystique que les Pères cultivèrent avec tant de soin, et qui, loin de ruiner la raison, édifie merveilleusement sur elle, au contraire.

II. *De l'empirisme*. Lorsque nous improuvons l'empirisme, nous n'avons certes pas la pensée de rabaisser en quoi que ce soit *l'expérience* proprement dite et l'observation exacte des faits qui, comme nous l'avons dit souvent, non-seulement est utile, mais est même nécessaire pour constituer la véritable philosophie, puisqu'elle ne doit pas seulement venir de notions purement abstraites, mais d'une alliance sincère de la raison et de l'expérience. Aussi doit-on louer les philosophes des temps modernes d'avoir fixé avec plus de soin leur attention sur cette espèce de philosophie expérimentale, non-seulement dans l'étude des sciences naturelles, mais encore dans celle des sciences morales.

C'est pourquoi nous blâmons ici seulement, comme nuisible au moins *indirectement* à la religion, cette manière de philosopher, qui ne s'appuie que sur les seuls faits d'expérience du sens soit externe soit interne, et qui base là-dessus toute la science, et qui rejette les notions abstraites et *ontologiques*, et les principes généraux de la raison, comme des futilités sans valeur aucune; il en résulte qu'elle confond facilement *comprendre* et *sentir*, et qu'elle transporte les propriétés du sens à la connaissance; ou qu'elle exclut tous les raisonnements *a priori*, ou qu'elle les confond avec le raisonnement *a posteriori*; elle nie que les raisonnements tirés des conceptions abstraites et des axiômes fondés sur les principes de l'identité puissent jamais mener du connu à l'inconnu, et pour tout dire, en un mot, elle élimine de la philosophie, implicitement ou explicitement, toute *ontologie*.

Renvoyant nos auditeurs (lecteurs) aux philosophes les plus exacts qui se sont appliqués à poursuivre les défauts intrinsèques de cette philosophie, nous ferons dans l'intérêt de notre sujet, sur ce genre d'empirisme, les observations suivantes : **1.** Qu'il prive la raison humaine de sa dignité, qui ne consiste pas seulement dans la connaissance des faits purement sensibles, mais encore à découvrir les rapports intrinsèques des idées, à voir clairement les principes généraux et à les appli-

quer aux faits, à en déduire de nouvelles vérités, toutes choses qui sont d'un ordre plus élevé que l'ordre expérimental; 2. qu'il anéantit la science; car les faits, quelque nombreux qu'ils soient, quel que soit le soin avec lequel on les a observés, sont concentrés dans *l'individu;* ils ne peuvent donc produire ni cette universalité ni cette nécessité que régénère la véritable science (1). 3. Il résulte encore de là que les vérités métaphysiques les plus importantes sur l'âme, sur Dieu, sont établies dans ce système de façon qu'il est facile de les battre en brèche, de les ruiner. Et que dirons-nous de la science morale? Une chose certaine, c'est que tous les systèmes de moralité qu'on en déduit, toutes lois morales et la puissance qu'elles ont d'obliger, se mesurent sur une pure utilité, sur le bonheur de la vie présente, sur l'amour de la communauté et la perfectibilité de la société, ils ne s'élevèrent jamais plus haut; que l'ordre intrinsèque et immuable qui réside dans l'essence même des choses, que le bien absolu de la volonté humaine, qui est placé dans la disposition même naturelle qui l'a conduit à Dieu comme son principe et sa fin dernière, sont complètement inconnus dans ces systèmes empiriques. Certes, ce n'est là qu'établir en apparence la moralité véritable et intrinsèque et les devoirs naturels des hommes, et c'est les éliminer complètement de fait (2). 4. Nous avons déjà fait observer avec quelle facilité on tombe de cet empirisme dans le matérialisme même; aussi dans Kant, son empirisme phénoménal est-il intimement lié au matérialisme (3).

(1) Voy. ce que nous avons dit dans les *observations préalables.* Nous ajouterons que, même dans les sciences physiques qui dépendent entièrement de l'expérience, ce ne sont pas ceux qui ont observé le plus de faits qui ont le mieux mérité de ces sciences, mais ce sont ceux qui ont fait le meilleur usage des notions ontologiques et des critérium logiques, et qui ont pu par là, à l'aide des faits, connaître les lois générales de la nature et les bien établir. Et à combien plus forte raison doit-il en être ainsi dans les sciences morales ou *rationnelles!*

(2) Certes, si on examine attentivement les doctrines morales de tous ceux qu'on appelle *utilitaires* et *socialistes,* tels que Bentham, Romagnoso, etc., on verra qu'elles sont toutes fondées sur l'empirisme dont nous parlons. C'est dans ce sens qu'est vrai ce que dit le Français Villers, qui explique Kant, et qui en est le disciple : « Dès qu'on eut placé les *sens* sur le trône de la méta» physique, l'analogie conduisit l'intérêt sur celui de la morale. » Philosophie de Kant, Metz, 1801, p. 159. Bien que nous l'improuvions dans le sens des *puritains* kantistes qui enseignent que la vertu morale est anéantie si l'homme n'agit pas honnêtement par amour pour lui, bien que ce soit par amour pour son *véritable* bonheur, et non par pur respect de la loi.

(3) Baldinotti a déjà touché cette question, ouv. cit., Essai métaph., append.

Or, on sait qu'elle fut l'horreur des Pères et des docteurs pour cette méthode abjecte de philosophie. Certes, Augustin, qui avait une si grande valeur philosophique, soit à cause de la pénétration de son esprit, soit parce qu'il avait longuement étudié les matières philosophiques dans les anciens, s'il en appelle adroitement à l'observation des faits internes, il ne fait pas néanmoins découler la science soit métaphysique soit morale de ces seuls faits; c'est surtout des principes et des notions ontologiques qu'il la tire, et il établit par là l'excellence de la raison, et pour ainsi dire sa parenté avec l'esprit divin (1). Parmi les Grecs, saint Basile d'abord, saint Athanase, saint Damascène, etc., toutes les fois qu'ils parlent ou de l'âme, ou de Dieu, ou de la loi morale, suivent la même voie; parmi les Latins, les derniers docteurs, Anselme, dans son *Prosologue* et son *Monologue*. Saint Bonaventure (2), et pour ne pas parler des autres, saint Thomas, bien qu'il suive plutôt Aristote que Platon, emploie toujours les principes de la raison et les notions ontologiques universelles, comme les éléments nécessaires des sciences morales (3). Que l'on accorde donc à la psychologie empirique ce qu'il faut réellement lui accorder, savoir, qu'on ne la sépare pas de la véritable psychologie, à moins que l'on ne veuille avoir, non pas une philosophie, mais une ombre de philosophie qui dès lors serait funeste à la foi chrétienne.

III. *De l'hermésianisme philosophique*. On ne connaît que trop déjà l'histoire de l'origine de cette doctrine philosophique

sur la philosophie de Kant, § 325. Mais Galuppi a établi les rapports intimes qui existent entre le kantisme et le matérialisme, Sage critiq., etc.

(1) Voy. liv. X, de la Trinité, liv. III, Cont. les académiciens, mais surtout liv. II, Libre arbit., chap. 7-12, où Augustin, philosophant sur les idées des nombres et de l'unité, dans son dialogue avec Evode, démontre que les sciences morales et métaphysiques s'appuient sur des principes immuables et éternels, tout comme les questions géométriques.

(2) « Il retient, dit admirablement saint Bonaventure (l'esprit), les *principes et les dignités des sciences* comme sempiternels et sempiternellement, parce » qu'il ne peut jamais les oublier de manière (pourvu qu'il fasse usage de sa » raison) à ne pas les approuver et leur donner son assentiment s'il les en- » tend, non pas comme s'il les percevait de nouveau, mais comme en recon- » naissant qu'ils sont innés en lui, qu'il lui sont familiers. » *Itin. mentis*, etc., ch. 3.

(3) Voy. plus haut, p. 452, n. 3. Nous ne nions pas que quelques scholastiques ont abusé des conceptions abstraites, et que souvent ils ont suivis l'ontologie moins comme une réalité que comme quelque chose de *nominal*, mais l'abus d'une chose ne nuit pas à sa vérité.

que Georges Hermès mit au jour il y a peu d'années (1). Hermès, en effet, ne faisant que peu ou aucun cas de la science des philosophes et des théologiens antérieurs, et pensant que toute la théologie était gisante dans les ténèbres (2), et ayant depuis longtemps des doutes sérieux sur l'âme, sur Dieu et sur la religion révélée (3), et comme il commençait à sentir que les écrits philosophiques de Kant et de Fichte, qui faisaient ses délices dans le principe, excitaient plus vivement ces doutes, il tenta une nouvelle méthode philosophique que personne n'avait suivie jusqu'à ce jour. Après avoir réfléchi pendant plusieurs années, il secoua son doute (4), et il bâtit enfin ce système philosophique, qu'il jugea seul propre et capable de réédifier les sciences métaphysiques et morales, de démontrer la révélation chrétienne et la religion catholique, et enfin d'édifier les dogmes théologiques eux-mêmes. Or, il l'exposa longuement dans l'*Introduction philosophique*. Nous ne nous arrêterons pas sur les autres vicissitudes de cette doctrine philosophique, qui sont déjà connues; mais comme notre manière de procéder l'exige, nous ferons quelques observations 1. sur sa *méthode*, 2. *sur la nature* de son système, 3. sur les applications de ce même système que son auteur lui-même a intimement lié, par son origine et son but, avec la foi.

(1) Pour ce qui est des Allemands, ils ont déjà écrit plusieurs choses sur cet argument. Concernant les Italiens, voyez, si vous le voulez bien, deux articles que j'ai déjà publiés, et qui ont été insérés dans les Annales des sciences religieuses, vol. VII, feuille 19, et vol. IX, feuille 27.

(2) Introduct. philosophique, Munster, 1819, préf., p. 4.

(3) Ibid., pag. 4, 5. « Et cependant, dit-il, je n'avais pas encore professé le » *doute fondamental si Dieu est réellement*; jusque-là enfin, ma conscience, » ou quelque autre nom plus convenable que vous veuilliez lui donner, cette » force intérieure insurmontable me poussait, et elle me blâmait de plus en » plus avec force de ma mauvaise foi, qui faisait que je tâchais de me faire » illusion sur *le fondement de toutes les choses*, de sorte qu'enfin je me suis » déterminé à attaquer ouvertement cette question, etc. »

(4) « Et maintenant, dit-il, *que Dieu soit loué de ce que je l'ai trouvé de* » *nouveau;* j'ai acquis cette persuasion que je désirais tant et que je cherchais; » maintenant, enfin, j'ai la certitude *que Dieu existe*, que je mourrai et que » j'aurai la vie éternelle; j'ai la certitude maintenant que le christianisme » est la révélation divine, et que le catholicisme est le vrai christianisme; » ibid., p. 12. « Mais en établissant et en enseignant ma foi, je ne violerai » jamais l'estime que l'on doit avoir pour les autres diverses confessions. » Lorsque quelqu'un a été agité sans repos aucun pendant *vingt et tant d'années* » pour arriver à la *persuasion*, et la bien établir *au tribunal de la raison*, » celui-là sera certainement indulgent pour tout le monde; » p. 13, 14.

1. *La méthode.* Quant à la méthode, Hermès part du *doute,* il s'avance toujours à travers son doute, et y persévère dans ce *doute* tant qu'il a la plus petite raison de douter. Or, ce doute de Hermès est 1. *universel,* car il embrasse toutes les vérités sans exception aucune, même la vérité primitive, même la vérité la plus évidente, soit de fait soit de raison; il s'étend au principe de contradiction lui-même, à l'existence et à la réalité objective de notre *moi,* au fait *immédiat* lui-même de la *conscience* considérée même *subjectivement* seulement (1). 2. Il est *sérieux* et *positif,* parce que Hermès parle expressément d'un doute de ce genre; il avoue qu'il fait partir son système philosophique d'un tel doute *sérieux;* il déclare qu'il écrit pour ceux qui sont sous les coups d'un même doute *sérieux* (2); il exhorte les autres à s'appliquer à parvenir eux-mêmes à *un doute semblable* (3). 3. *Il est illimité*, puisqu'il faut chercher des doutes en tout et partout, qu'il faut passer *par tous les ambages* du doute (4), qu'il s'y faut arrêter, les favoriser, à moins *qu'une nécessité absolue* de raison nous contraigne d'admettre et de tenir quelque chose pour vrai; autrement jamais rien ne serait vrai et certain, mais on pourrait du même droit tout nier ou tout affirmer (5). Donc ce *doute,* qui fait le fondement et la base de ce système, excède de beaucoup toutes les limites *du doute* purement *hypothétique,* ou plutôt de *cette méthode d'ignorance* par laquelle le philosophe, pour analyser les connaissances et les classer dans l'ordre qui leur convient, feint de ne pas savoir ce qu'il découvre, et le démontre enfin en le cherchant. Hermès s'applique au contraire à faire surgir, dans l'esprit de tous ceux qui philosophent avec lui, tous les doutes possibles et sérieux sur les vérités, de quelque genre qu'elles soient. Et quoique, enfin, du doute il s'élève au dogmatisme, il est pourtant tellement attaché à sa méthode de doute, il couvre tellement les vérités les plus évidentes des ambages du doute, lorsqu'il vous semble que vous saisissez quelque chose de certain, il vous

(1) L'analyse de la doctrine de Hermès le montrera plus loin.

(2) Ibid., p. 11-14.

(3) Ibid., p. 15.

(4) Ibid., pass. cit., où Hermès affirme que celui qui doit enseigner la religion doit d'abord *passer par toutes les phases du doute.*

(5) Pag. 10, 11. Nous avons cités les passages de Hermès dans notre 2e art. italien.

plonge tellement dans l'océan du doute, que celui qui marche sur ses traces est en proie à un doute perpétuel. Il est résulté de cette méthode que Hermès lui-même ne peut pas échapper à la contradiction sur les points qu'il croit avoir démontré comme les *critérium* de la vérité et de la certitude, qu'il tourne dans *un cercle vicieux,* ce que nous allons prouver. Il est donc évident qu'il n'y a rien de plus propre à favoriser le scepticisme que cette méthode. Mais que sera-ce si vous vous figurez qu'on nous donne cette méthode comme la *condition nécessaire* et la *source de la foi chrétienne,* et que Hermès l'a disposée pour démontrer la vérité de la religion révélée (1).

2. *Nature du système.* Pour bien la connaître, il faut absolument exposer sommairement cette première recherche que Hermès pose comme le fondement des autres. Le pivot sur lequel elle roule est celui-ci : Y a-t-il pour l'esprit humain *une certitude proprement dite de la vérité et de la réalité objective des choses* (2)? D'après Hermès, cette certitude peut

(1) Introd. phil., préf., p. 18. Certes, on voit par là la différence qu'il y a entre le doute méthodique de Descartes, dont nous avons parlé plus haut, et celui posé par Hermès. Descartes avoua que par sa méthode il ne voulait toucher en rien à ce qui tient à la foi ; la méthode d'Hermès place sous sa dépendance même le *rationabile obsequium* de la foi. Le doute de Descartes fut réellement quelque chose de philosophique, ou pour mieux dire, une espèce de *fiction poétique* à laquelle il renonce aussitôt pour embrasser la vérité avec empressement, et pour établir solidement. Hermès passe par toutes les phases du doute sérieux, même à l'égard des vérités primitives; il s'y arrête longtemps et vous y tient comme en suspens, de sorte que vous ne savez par où en sortir; et lorsqu'il parvient enfin à quelque chose de certain, l'esprit est tellement fait au doute, qu'il ne peut pas le dissiper entièrement. Descartes s'élève promptement à Dieu; Hermès exige, lui, préalablement non-seulement la démonstration du *monde interne,* savoir, de notre *moi,* mais encore celle du *monde externe* et de la loi morale elle-même, obligeant d'une manière complète, avant que l'on puisse parler de l'existence de Dieu. On pourrait tirer d'autres conséquences, non pas que nous ayons l'intention de défendre en tous points la méthode Descartes, de laquelle on peut abuser, mais pour faire voir clairement que quoique Hermès ait puisé son doute dans Descartes (à moins qu'il ne soit plus vrai de dire que c'est un fruit *indigène* du criticisme hermésianien), il l'a certes poussé au-delà de toutes espèces de bornes, et il l'a au moins rendu fort dangereux. Il en est résulté que le prof. Baltzer, qui avait eu Hermès pour maître, n'a pas pu dissimuler, sous quelques rapports, le défaut de cette méthode. « Celui qui veut examiner Hermès doit considérer ses principes et non *la forme*... On doit dire que dans Hermès la forme » est absolument, et pour plusieurs raisons, grave et complexe, ce qui devait » nécessairement arriver par suite de la méthode euristico-analytique si sévèrement poursuivie, comme cela est arrivé dans Hermès avec les derniers » rejetons de l'école de Kant; » ouvr. cit., feuille 259. Quant aux principes de Hermès, nous en parlerons plus loin, et nous recueillerons de la bouche de Baltzer lui-même des aveux pleins de candeur.

(2) Hermès pose ainsi la question : « Y a-t-il pour l'homme une détermina-

avoir une double origine psychologique ; car, ou cette détermination de l'esprit concernant la vérité nous est *nécessairement* imposée, et on dit *qu'il tient pour vrai,* ou nous l'admettons *librement,* et on dit *qu'il admet pour vrai* (1). Hermès en parle dans deux sections différentes.

Or, le *tenir pour vrai* (2) découle d'*une nécessité immédiate,* s'il naît dans l'esprit d'une simple représentation du sujet et du prédicat, et du lien qui les unit, sans pourtant que l'on comprenne la réalité d'un tel lien, sans qu'il intervienne aucune *connaissance;* mais elle procède de la *connaissance,* et par suite de la *nécessité médiate,* si l'on comprend la réalité de ce nœud ; ce qui pourtant peut avoir lieu ou par la puissance de l'*intelligence,* ou par celle de l'*imagination.* Hermès cherche donc d'abord si la *connaissance* peut procurer un *tenir pour vrai* sûr et inébranlable, la connaissance, dis-je, qui procède de l'*intelligence* et de l'*évidence* de la chose (3). Mais comme cette *intelligence* ou *évidence* peut être ou *immédiate,* savoir *intuitive,* ou *médiate,* savoir *démonstrative,* la question de l'une et de l'autre se présente aussitôt (4).

» tion sur la vérité qui soit sûre ; quelles voies la font connaître ; peut-on, » oui ou non, en appliquer une à la démonstration du christianisme ? » Introd. phil., p. 83.

(1) Ibid., p. 86. Cela *nous est imposé* et ainsi mis en avant par Hermès.

(2) « *Tenir pour vrai,* consiste en ce que nous tenions (que nous ne *pensions* » pas seulement) que notre jugement est conforme à la vérité, et qu'il existe » réellement une *relation* pensée entre le *sujet* et le *prédicat;* » ibid.

(3) Hermès commence réellement sa recherche par la connaissance qui résulte de la puissance de l'*imagination;* mais comme il la rejette aussitôt, parce qu'elle ne peut produire, comme cela est évident de soi, aucune certitude réelle, nous ne parlons pas de cette partie de sa recherche. Voy. pour cela notre article 2, p. 36.

(4) Ce que nous appelons *intelligence* ou même *évidence* de la chose, Hermès l'appelle *Einsicht,* et voici comment il l'explique ailleurs : « *Einsicht,* c'est » cette connaissance par laquelle nous voyons la rectitude ou la non rectitude » d'un jugement et elle est ou *immédiate* ou *médiate,* selon que pour *savoir* » cette rectitude, ou cette non rectitude, il faut *savoir* ou non autre chose; » pag. 130 (note). On peut peut-être la ramener *à l'idée claire et distincte* de Descartes. Quoi qu'il en soit, par les mots d'*intelligence* ou d'*évidence,* nous l'exprimons de manière à déterminer ici le sens de Hermès. Au reste, par *intelligence immédiate,* nous pensons d'après Hermès, tenir pour *vraies* les connaissances *intuitives,* soit *a posteriori* comme les intuitions *du sens externe* ou du *sens intime,* soit *a priori,* comme les axiômes géométriques, page 89. Nous pensons au contraire, par *l'intelligence médiate, tenir pour vrais les théorèmes* géométriques, et tout ce qui a besoin de démonstration, d'où on appelle la *démonstration le moyen de l'intelligence* ou de l'*évidence.* Or, cette division de la psychologie est tirée en entier de la philosophie de Kant et de Fichte. De là on devrait tenir pour vrais les axiômes géométriques eux-mêmes,

Mais toute cette question, après de longs ambages, se résout dans cette conclusion : De la seule *connaissance intellective*, ou de l'*évidence* soit *intuitive*, soit *démonstrative*, il ne peut résulter absolument *un tenir pour vrai sur* (certitude) ni *objective*, ni *subjective*. Car il ne vient 1. ni de la connaissance ou évidence qui procède de l'intuition sensible externe ; 2. ni de celle qui découle de l'intuition sensible interne ; 3. ni de celle qui vient de l'intuition des relations nécessaires entre les idées ; 4. ni enfin de celle qui découle du témoignage de sa propre conscience, touchant l'existence immédiate de soi-même (1). La raison apodictique de cette conclusion, d'après Hermès, est celle-ci, parce que bien que, dans la connaissance *directe*, cette intelligence ou évidence détermine l'esprit *à tenir pour vrai*, cependant, dans la connaissance *réflexe*, ou dès que la réflexion vient à s'y joindre, cette *évidence* ne nous donne jamais la certitude que cette connaissance directe *objective* ou même *subjective*, soit nécessaire. C'est pourquoi, comme tout acte *réflexe* est connu par un autre acte *réflexe*, il y aurait une progression *infinie* d'actes *réflexes*, sans que l'on pût jamais arriver à une connaissance *nécessaire* qui déterminât à *tenir* quelque *chose pour vrai*.

Cette partie de l'élucubration hermésienne qui semble détruire toute certitude, est une espèce de machine de guerre dont Hermès se sert contre Kant. Kant, en effet, ayant posé ce principe, qu'il n'y a pas de connaissance certaine si elle n'est pas *nécessaire*, et qu'il n'y en a pas de *nécessaire* à moins que l'*intelligence* ne perçoive cette nécessité, exigeait pour toutes les vérités la démonstration *logique a priori*. Comme Hermès, au contraire, pense avoir démontré psychologiquement que nous ne pouvons rien tenir pour certain par la puissance de la *connaissance* et de l'*intelligence*, il se glorifie d'avoir réfuté par là le principe *logico-syllogistique* de Kant par ses propres armes (2). Mais Hermès a ici contre lui plusieurs choses.

non pas en vertu d'une *nécessité* immédiate, mais seulement médiate. Voyez les observations que nous avons faites là-dessus dans notre second article.

(1) « Par cette expression, dit Hermès (cette vie), nous ne pouvons pas » admettre *sûrement* comme *réelle* même *l'existence* de notre *conscience immé-» diate*, ni notre *savoir* et notre *penser nécessaire* sur elle ; » ibid., page 140. Si quelqu'un désire connaître la progression de Hermès, qu'il consulte notre second article sur la philosophie de Hermès.

(2) De là Hermès élimine la certitude des choses même géométriques, en tant qu'elle provient de leur *évidence* extrinsèque, et il dit qu'elles n'ont aucune *valeur objective*, et il établit qu'il n'y a seulement de *nécessaire* que le

1. Celui-là même qui réfute le principe de Kant, qui cherche une démonstration *logique* pour toutes les vérités, se jette dans les filets de ce même principe, car il veut réellement tout *démontrer logiquement;* il veut démontrer le fait lui-même *immédiat* de la conscience, l'actualité même de notre *moi*, comme on le verra plus clairement par ce qui suivra.

2. De là il procède toujours, sous *forme de problème*, contre Kant, savoir, en supposant *le fait immédiat* de la conscience, sans admettre jamais la réalité soit *objective* soit *subjective;* il la révoque même en doute parfois, pour ne pas s'écarter de son doute universel (1).

3. Le disciple de Kant pourrait facilement répondre à Hermès, si l'argument par lequel vous prouvez que l'intelligence et la connaissance ne donnent aucune certitude à une valeur, il est prouvé par le fait même qu'il y a quelque chose de certain qui peut être prouvé par l'*intelligence* et la *connaissance* seule (2).

4. Mais ce qui est capital, Hermès 1. a entrepris cette œuvre inutile contre Kant (3); en effet, le principe rationaliste de

penser pur et subjectif. Et il pense avoir ainsi pleinement vengé la cause de la théologie catholique contre Kant; car il dit lui-même, si on ne peut avoir par la seule puissance de *l'intelligence de la chose,* la certitude ni dans les questions métaphysiques, ni dans les questions mathématiques, la théologie, dès qu'elle ne peut pas acquérir cette certitude, n'a rien qui doive les faire céder là-dessus. Mais voyez notre second article cité.

(1) Il est absurde de discuter en philosophie si l'on doute de la véracité du témoignage *immédiat de la conscience,* et même en le supposant seulement *comme un problème;* car quelle sera la valeur de vos raisonnements, à quoi aboutirez-vous, si ce n'est au *doute,* ou bien à quelque chose de *problématique,* qui ressemble au témoignage d'où vous les tirez? Cette magnifique parole de saint Augustin trouve ici son application : « Est-ce que vous pouvez » savoir que vous jouissez de la raison, qu'en le percevant par la raison? » Lib. arb., liv. II, c. 38.

(2) Hermès voudrait éluder cette instance, lorsqu'il avoue, page 134, que sa démonstration n'a elle-même aucune valeur *objective,* mais qu'elle vaut au moins pour ceux qui (comme Kant) admettent *le tenir pour vrai* certain et inébranlable *de l'intelligence.* Mais ceux-ci lui diront toujours de quel droit pouvez-vous renverser la certitude de *l'intelligence,* si ce n'est par *l'intelligence.* Et si vous faites réellement ce que vous prétendez, donc *l'intelligence* saisit nécessairement par elle-même quelque chose de certain.

(3) Baltzer avoue naïvement que dans cette partie de son élucubration Hermès a perdu son temps et sa peine. « Ceci peut suffire à montrer ce que » Hermès *conserve encore de kantisme;* c'est d'ailleurs ce qui lui fit entre» prendre ses recherches *critiques* qu'il aurait d'ailleurs pu résoudre par la » voie du fait pur en quelques pages. » Pass. cit., page 122 : « Donc lorsque » Hermès, après avoir admis la supposition de Kant, en vient à réfuter sa » philosophie *à l'aide de ce principe* (de philosophie), si on examine la sub-

Kant tombe suffisamment de lui-même, lorsqu'on démontre que Kant lui-même est parti du fait *immédiat* de la conscience comme indubitable, et que c'est sur cela qu'il a bâti tout son système du *formalisme*, d'où on le convainct lui-même d'avoir admis *rationellement* et *raisonnablement* quelque chose, même sans démonstration *rationnelle* (1). 2. Hermès n'a pas tant réfuté Kant qu'il semble favoriser le scepticisme. Car, de ce que le système de Kant, qui veut que l'on ne puisse rien admettre de certain que par une démonstration logique *a priori*, est entièrement faux, il ne s'ensuit pas qu'il n'y a aucune connaissance *nécessaire* de *l'intelligence* en vertu de laquelle *par elle-même* l'esprit soit déterminé d'une manière très-sûre à admettre la vérité. Car lorsque *l'évidence* brille immédiatement, lorsque l'esprit voit clairement la raison *dernière* d'une proposition, lorsqu'il connaît par les faits internes *immédiats*, dans le fait même de la perception, que la chose ne peut pas être autrement (car lorsque l'esprit sent ou perçoit il ne peut se faire qu'il ne sente ou qu'il ne perçoive pas), on a certainement une connaissance métaphysique *nécessaire*, ou absolue et *a priori*, ou hypothétiquement et *a posteriori*, mais elle ne

» stance même de la chose, son travail fut inutile et peu méritoire... et d'autant moins méritoire que ce même second article, fort difficile à expliquer, » a été interprété d'une telle façon, que Hermès semble avoir voulu y faire » sa *propre philosophie*, quand il ne se propose pourtant que de réfuter Kant.» Tel Baltzer, page 164; et entre ceux qui ont ainsi interprété Hermès, il me comptera aussi pour mon second article antihermésien. Pour moi, je répondrai qu'il ne m'a pas échappé que Hermès, dans cette partie de son élucubration, y va de bonne foi, et que Baltzer, lorsqu'il combat si vivement pour la certitude que produit nécessairement la puissance de *l'intelligence*, se propose de combattre Kant. Je l'ai dit clairement en plusieurs endroits, et je terminais mon écrit en avertissant le lecteur, que Hermès, après cette *œuvre de destruction*, en venait enfin *à l'édification de son système philosophique*. Toutes mes observations avaient donc pour but d'établir que Hermès, pour réfuter Kant, en était venu à combattre la *puissance légitime de l'intelligence et de l'évidence*, ce que j'affirme et dis encore plus positivement en ce moment. Je sais que cela ne peut pas sourire à Baltzer, car il place tout critérium de certitude véritable dans la *nécessité de croire*, ou la *foi nécessaire*; mais cette foi naît ou de l'évidence de la chose, et alors c'est au moins une *impropriété* de langage (voy. *Observ. préalables*), ou elle est *aveugle* et *subjective*, et dans ce cas nous la rejetons complètement.

(1) C'est ce qu'avait fort bien observé Galuppi concernant Kant : « Kant » esplicitamente non admette l'*aliquid inconcussum*, poichè egli pretende che » la sua critica sia una scienza assolutamente *a priori*; ora non sarebbe tale » se ella partisse dai dati sperimentali della coscienza, ma essendo intrinsecamente impossibile di filosofare, senza ammetter il fatto della coscienza, » egli *implicitamente* ammette l'*aliquid inconcussum*, poichè questo filosofo » non ha alcun timore delle contradizioni. » Lettr. philos., etc., p. 296.

produit jamais la certitude inébranlable et raisonnable d'une manière purement *aveugle* et *subjective* de la vérité d'une chose (1). Mais chercher continuellement dans les actes réflexes la raison dernière de cette même raison dans laquelle l'esprit voit immédiatement la *vérité*, ou chercher la *raison de ce qui n'en a pas*, l'intellect et la raison humaine ne sauraient le faire, il n'y a qu'un esprit en délire qui en soit capable. Hermès, au contraire, lorsqu'il incline à l'autre extrême, lorsqu'il prétend que *soutenir pour vrai* ne pourra jamais venir de la puissance de *l'intelligence* et de l'évidence elle-même, non plus que du témoignage immédiat de la conscience, où pourra-t-il puiser ailleurs la certitude que dans un fait aveugle et subjectif, ou dans *la foi*, et il n'y a rien de plus favorable au scepticisme? Or, la progression de l'élucubration hermésienne prouvera qu'il en est ainsi.

Après l'avoir battu sur l'article de la certitude ou *du tenir pour vrai* sûrement par toute puissance de *connaissance* ou *d'intelligence*, Hermès passe à la seconde partie de son élucubration, savoir, si cette certitude vient de la *nécessité* au moins *immédiate*, savoir, de la simple conception du sujet et du prédicat et du lien qui les unit, sans nulle connaissance, ou du jugement de la vérité de ce lien, de manière néanmoins qu'une telle *persuasion persévère* même dans les actes réflexes (2). Or, il fait observer ici que cette question, après la crise philosophique de Kant, ne porte plus que sur le principe de *la raison suffisante* (3), et que, par suite, il faut chercher

(1) Car cette nécessité naît de l'*intuition immédiate* de la vérité ; et il n'y a que la *connaissance de la vérité* qui puisse déterminer nécessairement l'esprit humain à donner son assentiment. C'est ce que déclare admirablement Gerdil dans les paroles suivantes : « Quando è lo spirito consapevole a se stesso » della evidenza con cui conosce una verità, egli non può non dirsi a se stesso » riflettendo, che la cosa è realmente quale egli la vede poichè non si può » conoscere intuitivamente ciò che non è. Laonde, riguardo a quel particolare » oggetto si acquicta perfetamente la voglia che ha lo spirito di sapere ; voglia » che nasce dalla inclinazione che le spinge a rintraciare il vero, finchè l' abbia » scoperto, che vale a dire, finchè gli rimane qualche cosa da conoscere..... » La conoscenza è dunque la norma naturale del giudizio : cioè la conoscenza » è ciò che naturalmente determina il giudizio. » Origine du sens moral, p. 278, t. II, œuv., Rom.

(2) Ceci forme l'objet de l'art. 3 de l'Introd. philos., p. 145 et suiv.

(3) Le *principe fondamental*, qui contient en lui, suivant Hermès, comme les *principes subordonnés*, soit le principe de *substance*, soit le principe de *cause efficiente*. De là nous emploierons quelquefois le mot *fondement* pour *raison suffisante* (*Grund*.).

si ce principe produit réellement une telle certitude par une *nécessité immédiate* (1). Hermès cherche donc dans ce principe : « Il n'est pas une chose qui existe qui n'ait un *fondement* » d'où elle vienne; » 1. que pensons-nous; 2. comment pensons-nous (*Int. phil.*, p. 153). Or, il découvre que cette fonction de l'esprit par laquelle on pense, *fondement* ou raison *suffisante* d'un être quelconque perçu n'appartient pas à *l'intellect*, parce qu'il suppose que cette faculté a déjà pleinement *accompli* son acte de penser, et qu'il se *vient joindre* à elle pour rendre l'être perçu *réel*, et sur contre *la négation* de la réalité (2). Donc cette fonction a une autre faculté toute différente, savoir, *la raison* à laquelle appartient l'opération *synthétique* et de *fonder* ou de *stabiliser* (3). De là la raison

(1) Hermès observe qu'avant l'innovation de Kant, les autres principes, comme ceux d'*idendité*, de *contradiction*, de *moyen exclusif*, étaient *communément regardés* comme nous déterminant d'une *nécessité immédiate* à les tenir pour *vrais*, soit dans la connaissance *directe*, soit dans la connaissance *réflexe*. Mais depuis Kant on ne les a plus regardés philosophiquement que comme de *pures lois de penser*; de là, dit Hermès, ceux qui les appellent encore des *principes formels de la vérité*, jouent sur les mots, parce que « le *principe formellement vrai* n'est que la *droite pensée* sans *rapport aucun* » à la *vérité*, et le *principe de la vérité formelle*, que la loi de *la pensée*, » pass. cit., p. 150. On voit par là que ces *principes de la raison* n'ont *aucune valeur*, d'après Hermès; nous en parlerons ailleurs. Seulement, *pour le principe causal*, Hermès poursuit, c'est encore une question entre les *réalistes*, qui lui accordent une *valeur objective* et *réelle*, et les *idéalistes*, comme Kant et Fichte, qui le rejettent parmi les principes *formels* ou parmi les *simples lois subjectives du penser*. Donc, conclut-il, on ne peut parler que de celui-ci.

(2) « Donc cette nouvelle connaissance n'est aucun acte de l'intellect (*des* » *Verstandes*), parce qu'on ne *comprend* rien en elle, elle ne procure ni ne » fait naître non plus aucun acte de *comprendre*; mais elle présuppose le » *comprendre*, et tout ce qui en dépend comme complet (*vollbracht*), et à cet » *acte complet de connaître*, vient alors se joindre comme un nouvel acte de » connaître qui en est complètement distinct, afin que *l'être* ou le *sujet* déjà » connu dans le premier acte soit rendu *subsistant*, et qui soit *à l'abri du* » *non être*, en un mot, qu'il soit fondé; » pass. cit., p. 154.

(3) La *raison* ou la *faculté de fonder*, est *Vernunft*. « La *raison*, dit Hermès, » est une faculté entièrement distincte de *l'intellect*, quoique plusieurs philo» sophes marquants de nos jours l'identifient encore avec lui *quant à la* » *substance;* » p. 159. Or, quoiqu'on puisse admettre *quelque distinction* entre ces facultés, comme nous l'avons dit ailleurs, cette distinction *substantielle* néanmoins porte-t-elle sur leur *essence* même; nous avons laissé aux philosophes les plus sensés d'en juger. Au reste, que *la fonction de la raison*, lorsqu'elle *surajoute un fondement à l'être, soit synthétique*, d'après Hermès, les termes l'indiquent évidemment. Baltzer, expliquant Hermès, l'appelle ouvertement *synthétique*, pass. cit., p. 225. De là Hermès appelle dans ce sens *l'acte de penser* de la raison *créatif*, pass. cit., p. 157, savoir, parce qu'il tire *a priori* de *son fond* ce *fondement* (*Grund*.), savoir, la conception *réelle* de la substance ou de la cause *réelle*, par lequel il *fonde*, il *établit* et rend l'objet

pense d'une manière toute différente de l'intellect. Celui-ci pense *analytiquement* et *logiquement*, celle-là *synthétiquement*. Celui-ci *comprend* et comprend même pleinement; celle-là ne comprend rien et pourtant *elle fonde* un être pour qu'il soit véritablement. Celui-ci pense nécessairement un objet; celle-là pense nécessairement *un fondement a priori*, qui doit être surajouté à l'objet que l'intellect pense. Mais qui est-ce qui pousse la raison à penser ce fondement? C'est la nécessité de la raison qui, pour admettre que quelque chose existe, doit pouvoir penser *comment cela peut être;* mais ce n'est pas là le *penser logique*, c'est *saisir;* d'où il suit que c'est la nécessité de *saisir* qui pousse là la raison, et par suite on peut aussi définir la raison la *faculté de saisir* (1). Or, on voit ici que la raison n'est astreinte à penser le fondement seulement alors que si elle admet que *l'être* pensé nécessairement par l'intellect est déjà *réel*. Donc la nécessité de raison est seulement *conditionnelle* et *médiate;* c'est-à-dire qu'elle dépend du jugement préalable de la raison *de tenir* ou *d'admettre* quelque chose *pour vrai et réel*. Ceci posé, non-seulement la raison pense *nécessairement le fondement* qui doit être surajouté à l'objet, mais elle *tient* ce même *fondement* pour vrai et réel (2). C'est pourquoi Hermès n'admet pas que le principe

réel, ou *cet être* nécessairement perçu par *l'intellect*, qui autrement demeurerait dans le simple état de *pensée formelle*.

(1) « *La raison*, dit-il lui-même, *doit pouvoir penser, comment il (cet être)* » *peut exister*. Il est évident que cela ne signifie *aucune pensée logique* (et qui, » poursuit Hermès, pourrait la rendre possible, en y surajoutant la pensée » de quelque *fondement?* Une chose n'est pas susceptible d'être pensée » *logiquement*, par cela seul qu'elle contient en elle-même une contradiction, » et elle devient *logiquement* susceptible d'être pensée, par *le simple éloignement de la contradiction*). Il signifie donc *voir intimement* (*einschen*), *saisir* » (*begrefein*); » liv. cit., pag. 161, 162. Ici encore Hermès ne veut pas que la raison juge en employant *le principe causal analytiquement;* mais remarquez, en attendant, la contradiction d'Hermès, que nous ferons mieux connaître ailleurs. La raison, d'après Hermès, doit *voir intimement* comment *une chose est possible*, et elle ne la jugerait pas *possible*, si *elle n'avait la raison ou la cause suffisante d'où elle vient*. Donc la raison forme ce jugement en vertu *du principe même de contradiction*, donc, *en éloignant la contradiction*, donc, *logiquement* et *analytiquement a priori*, quoique *réellement;* voy. Observ. préal. (note).

(2) Intr. phil., p. 178. Hermès insiste toujours sur cette distinction entre le *penser nécessairement* et le *tenir nécessairement*. Mais on pourrait lui dire : Si la raison *tient* pour *vrai et réel le fondement* qu'elle *pense nécessairement*, cela vient-il d'un autre *fondement?* Et cet autre vient-il d'un *autre?* et ainsi à l'infini. Et s'il affirme que la raison *tient pour vrai et réel ce fondement* par lui-même, parce qu'elle *le saisit*, et *voit intimement* que ce *fondement*

de la *raison suffisante* détermine à *tenir pour vrai* d'une nécessité *immédiate*. On n'a donc encore rien fait, conclut Hermès, touchant l'objet principal de la recherche, savoir, la certitude de la vérité *objective*. Car la raison ne peut rien produire sans qu'on admette déjà *réellement* que l'être que *l'on pense* existe. Que reste-t-il donc? Cela seul, savoir, qu'en nous la détermination *à tenir pour* vrai et réel existe déjà *avant la réflexion*, et en sorte qu'après la réflexion, quels que soient les actes *réflexes*, elle demeure complètement *irrévocable* (1). Et c'est là l'unique condition de laquelle dépend tout le résultat de la recherche; c'est donc sur elle que porte toute la pensée d'Hermès, dans le quatrième article qu'il distingue, désirant enfin saisir une réalité quelconque, s'il peut y en avoir (2).

Presque toutes les fois qu'il argumente ainsi, il me semble voir que je *connais nécessairement* quelque chose, soit *immédiatement*, soit *médiatement*, et le sens intime me dit que je *suis persuadé* de la réalité de l'objet; pendant qu'au contraire, si la *connaissance n'est pas nécessaire* et si elle découle ou de l'imagination ou de la volonté, je trouve bien la *connaissance*, mais je ne *trouve pas cette persuasion* de la même manière (3). Or, celle-ci est imprimée en moi avant *toute réflexion;* car, avec ce premier acte de la conscience, par lequel je *connais que je connais*, j'ai en même temps la conscience que je *suis persuadé* de la réalité de l'objet connu. Donc, le *tenir* ou la *persuasion* est *nécessaire;* mais il n'en est pas *ainsi de l'admission voulue*. Et en effet, poursuit Hermès, est-ce que je dois seulement *savoir* et *penser* que j'ai cette *persuasion* avant tout acte *réflexe*, ou que j'ai réellement la *persuasion nécessaire de l'avoir* (4)? Car, si la première de ces choses avait

est nécessaire; donc, doit-on conclure qu'il y a un *tenir pour vrai*, c'est-à-dire une *persuasion* sûre qui vient de la *perception* ou de *l'évidence* de la chose, ce que nie formellement Hermès.

(1) Pass. cit., p. 181.

(2) Pass. cit., p. 184.

(3) Il y a toujours en allemand *Fürwahrhalten* ou *tenir pour vrai*. Cependant, pour ne pas toujours nous servir de ces paroles hybrides, pour être plus clair, nous employons donc le mot *persuasion*, qui paraît signifier presque la même chose.

N. B. Pour nous conformer à la manière de l'auteur et pour conserver avec les termes la forme de l'école et l'aspect du style, nous conservons les expressions même du texte autant que le permet notre langue. Nous espérons donc que le lecteur indulgent voudra bien ne pas nous en faire un crime. N. T.

(4) Pass. cit., p. 187.

lieu, dès lors ce second acte de la conscience ne me déterminerait pas davantage à avoir cette *persuasion* primitive comme *existante;* je pourrais ne la regarder que comme purement *phénoménale,* et cela ne nous conduirait à rien. Mais, dans ce second acte de la conscience, je *ne sais* pas seulement et *pense* nécessairement l'existence de cette *persuasion,* mais je trouve en même temps unie en moi une nouvelle *persuasion* de la *réalité* de celui que *je sais* et que *je pense.* Et ainsi, en réitérant les actes, je trouve toujours la *persuasion* de la *persuasion,* qu'avant tout acte de la réflexion, la persuasion de la réalité de l'objet m'a été donnée, et cela à l'infini (1). Donc nous avons déjà mesuré le cercle de la *pensée nécessaire,* et nous avons atteint le champ de *la persuasion nécessaire.*

Mais cette *persuasion,* qui *fait que je tiens* l'objet pour *réel,* est purement *subjective,* et les autres *persuasions réflexes successives,* touchant *celle-là* jusqu'à l'infini, sont toutes *subjectives;* quelle certitude de *l'existence objective* peuvent-elles donc donner (2)? Je l'avoue répond Hermès, mais *quid inde?* L'homme peut-il en chercher, en obtenir une autre que la *grande certitude subjective de la réalité* de l'objet? C'est là tout ce qui est donné à l'homme; il répugnerait même qu'il pût davantage. Mais il ne suit pas de là que ce *tenir nécessaire* (persuasion) ne donne aucune certitude plus grande, qu'il donne seulement la *science nécessaire* ou *la pensée* de la chose; car avec la *connaissance nécessaire* subsiste encore la possibilité de *tenir le contraire,* mais nullement avec ce *tenir* nécessaire. Et quoiqu'il me soit impossible de nier la *possibilité que la chose soit autrement en elle-même,* et même, de plus, que mon *tenir* lui-même ou ma persuasion *ne soit qu'apparente,* je suis néanmoins obligé de *la tenir* et ainsi que cela *pour complètement réel,* et cela doit suffire (3).

(1) Pass. cit., p. 188, 189. Ce que je traduis par *persuasion de persuasion,* est rendu dans Hermès en ces termes : *Das Halten des Haltens,* ou *tenere de tenere, tenir de tenir,* savoir, la réitération des actes réflexes sur le premier *tenir* direct. En un mot, toute la certitude rationnelle, d'après Hermès, touchant la réalité objective de cette persuasion *directe,* consiste dans ce progrès : *Je tiens parce que je tiens,* et ainsi à l'infini. Baltzer fait ici à Hermès le reproche de confondre le *formel* avec le *réel,* le *subjectif* avec *l'objectif,* pass. cit., p. 240 et suiv.

(2) C'est ce que Hermès s'objecte lui-même, p. 189 et suiv.

(3) Il est très-important de rapporter les paroles mêmes de Hermès: « Lorsque,
» écrit-il, Introd. phil., p. 191 et 192, je dois tenir (avoir pour vrai) je ne puis
» pas alors nier d'une manière certaine *la possibilité que la chose n'est pas*

La recherche est-elle donc finie? Nullement, répond Hermès; nous n'avons jusque-là obtenu que la *persuasion réflexe* que nous avons eu, avant la réflexion, la *persuasion* directe de la *réalité* de l'objet perçu. Mais, est-ce qu'il y a nécessité pour nous, dans l'*état de réflexion* de reconnaître que cette *persuasion directe* a été réellement *nécessaire*, ou *vraie* et *réelle*, ou qu'elle ne découle pas plutôt de l'*imagination* ou de l'*arbitre de la volonté*? En un mot, cette *persuasion directe* procède-t-elle d'un *acte réflexe révocable* ou *irrévocable*? C'était là l'autre partie de l'inquisition, et si elle n'avait pas été faite, il n'y aurait eu absolument rien de fait. Nous sommes donc enfin arrivés au dernier point de l'inquisition, duquel il dépend si on peut enfin atteindre le but, oui ou non (1). Or, Hermès réduisant toute la question en un syllogisme, il le formule ainsi. *Majeure* : Pour que, dans la *réflexion*, nous puissions rappeler cette *persuasion de la réalité de l'objet*, il faut en *chercher en nous le fondement* ou *la cause*; *et examiner* si elle nous astreint réellement *à la tenir* ainsi, ou si cette nécessité est *purement phénoménale*, en sorte que nous n'ayons souscrit à cette apparence avant la réflexion que par un simple manque de connaissance (2). *Mineure* : Or, il ne nous est pas possible de trouver en nous ce *fondement* ou cette *cause* et de l'examiner, à moins *que nous ne nous fions à notre conscience immédiate;* ce qui est tout-à-fait impossible, puisque nous avons prouvé que le *dictamen de la conscience immédiate*, avant toute autre *persuasion*, ne peut pas être *certain*, et par suite, que la *per-*

» *en elle-même autre que ce pourquoi je la tiens;* pourtant je n'ai pas la possi-
» bilité de *tenir* qu'elle soit autrement, ou la possibilité même de *ne pas tenir*
» qu'elle soit ainsi. Et la manière dont je dois la *tenir*, est celle *qu'elle est telle*
» pour moi, et elle doit demeurer telle pour moi tant que je suis obligé de
» la tenir *pour telle*, quoiqu'elle puisse enfin *être en elle-même*. Mais cela n'a
» pas lieu pour le *connaître nécessaire*. Ce même *tenir* nécessaire (persuasion)
» peut n'être en lui-même qu'un pur *phénomène* (*schein*); nous ne pouvons
» pas démontrer le contraire ou le connaître; et toute connaissance opposée
» équivaudrait à une non connaissance, et cela seul qui ne pourrait pas
» s'élever au-dessus de la non connaissance, serait le *tenir* nécessaire de la
» chose connue en elle, et c'est ce qui nous est donné. » Il avait déjà dit, page 147 : « Soit que ce que je *dois tenir pour vrai soit vrai ou faux en soi*,
» si je découvre que je *dois le tenir pour vrai*, et que je ne le puis pas autre-
» ment, alors cela *est et demeure vrai pour moi.* »

(1) Pass. cit., p. 192, § 36.

(2) Sur quoi repose cette *majeure* de Hermès si ce n'est sur le témoignage de la *conscience immédiate?* Donc la foi, au moins *implicitement*, a sa véracité.

suasion de ce *dictamen* ne peut pas même être sûre (1). *Conséquence :* Donc, nous ne pouvons trouver ou examiner d'une manière irréfragable, *dans nos actes réflexes, le fondement* ou *la cause* de cette persuasion que nous avons avant la réflexion, et par conséquent cette persuasion demeure certainement *irrévocable*. Ce qu'il fallait démontrer.

Hermès se félicite d'avoir enfin ainsi trouvé la base de la métaphysique, savoir la première réalité, et savoir aussi la première vérité : *La réalité de la chose dont nous avons la conscience immédiate, et la vérité du dictamen de la conscience immédiate qui atteste ce qui est en nous* (2). Voici, ô bon lecteur ! le sommaire de cette investigation; maintenant, des nombreuses observations dont elle serait susceptible, nous nous bornons aux suivantes.

I. L'argument apporté en dernier lieu, et sur lequel roule toute la machine, est entaché d'un double vice. 1. Hermès, qui confesse d'abord qu'il procède par l'investigation psychologique, au lieu de la démonstration logique employée par Kant, retombe ouvertement dans le principe même de Kant, lorsqu'il prétend prouver, par la démonstration syllogistique, le fait même de *l'irrévocabilité réflexe de la persuasion directe* de la conscience immédiate. 2. Et, ce qui est plus encore, il tourne évidemment dans un *diallelum,* ou il fait une véritable *pétition de principe* (3). La *majeure* s'appuie sur la *véracité*

(1) Dans *cette mineure,* Hermès détruit toute foi donnée déjà implicitement à la *conscience immédiate,* et il ne tire la *conséquence* elle-même que de *la force* de cette *négation.*

(2) Introd. phil., p. 198.

(3) Pour mieux faire connaître la chose, nous rapporterons ici un témoignage de Baltzer lui-même, qui a longuement traité de cette pétition de principe, § 64 de l'œuv. cit., où il écrit : « Si un homme comme Hermès, qui comme » psychologe empirique avait découvert *des cercles vicieux* dans les principes » philosophiques des systèmes de Kant et de Fichte, et qui s'était le premier » frayé une voie philosophique, si un tel homme néanmoins est tombé dans » *une pétition de principe,* en établissant philosophiquement le principe fon- » damental de son système, on peut en conclure combien est *traître le* » *labyrinthe* dans lequel l'esprit devait découvrir *le point saillant* de la phi- » losophie allemande, après qu'elle eut perdu elle-même le fil d'Ariane de la » psychologie empirique, et qu'elle connut qu'elle errait au milieu des am- » bages de *l'arbitre logique.* » Il dit plus expressément encore, page 252 : « Par suite du même pacte, *cette persuasion de la persuasion* (das Halten » des Haltens) émise par Hermès, n'est que *phénoménale* et nullement *réelle,* » ce que n'a pas vu Hermès à cause de *l'illusion* qui s'est furtivement glissée » dans son esprit. Donc, après qu'Hermès eut montré cette *persuasion de la* » *persuasion* comme réelle (par supposition), il passe à la question de *l'irré-*

de la conscience immédiate; la *mineure* et la *conséquence* sont fondées sur ce qu'on ne *peut pas* sûrement ajouter *foi* à ce même témoignage. L'argument, en outre, revient encore à cela : Nous devons avoir confiance à la *conscience immédiate,* qui perçoit *directement,* et qui est persuadée *de la réalité objective* proprement par cette raison, *parce que* nous ne pouvons, en aucune façon, avoir confiance *d'une manière réflexe* à la *conscience immédiate elle-même.* Or, quiconque examinera toute la progression de Hermès verra qu'il tourne sans cesse dans un cercle vicieux, lorsqu'il prend tantôt le témoignage immédiat de la conscience *problématiquement* comme *ambigu* ou *gratuit,* tantôt *sceptiquement* comme *faux,* tantôt *dogmatiquement* comme *irrévocable* et *infaillible.*

II. Lorsqu'un philosophe en est venu, après toutes ses recherches, à déclarer qu'il a la garantie qu'une telle certitude de la connaissance humaine et de la réalité objective des choses peut vous procurer une persuasion inébranlable, de façon toutefois que les *choses puissent être* néanmoins *tout autrement en elles-mêmes,* savoir, qu'elles peuvent *ne pas exister,* quoique vous deviez *être persuadé qu'elles existent;* et que cette même *persuasion* qui vous force à tenir ainsi et de cette manière *puisse être un pur phénomène,* est-ce que ce n'est pas là pour vous déclarer que c'est une cause de *certitude objective* pleinement désespérée. Or, c'est ce que fait Hermès (1).

» *vocabilité réflexe,* et là il *s'écarte de son principe psychologique,* et est » *entraîné par la nécessité dans la méthode de démonstration logique de Kant.* » Car il lui était impossible de trouver *cette persuasion de la persuasion* dans » la conscience intérieure immédiate, comme irrévocable, quand la *certitude* » de cette conscience (ou la véracité) était encore *problématique* pour lui; » de là bon gré mal gré, il lui fallut chercher cette irrévocabilité à l'aide d'un » *argument* quelconque, ce qu'il ne pouvait faire sans recourir au *principe* » *causal.* Cependant cet *argument* ne pouvait être établi qu'alternativement » à l'aide de ce principe par la *conscience immédiate intérieure* qui l'accom- » pagne; et par suite, comme la véracité (de la conscience) n'était pas encore » solidement établie, elle ne pouvait se montrer que comme une argumen- » tation qui tourne dans un cercle vicieux : ce qui échappe à Hermès. Et cette » erreur est d'autant plus grande en argumentant de la sorte, que dans la » *majeure* il a une confiance implicite à la *conscience immédiate* intérieure, » et que dans la *mineure* il s'appuie sur sa véracité *comme n'étant pas prouvée,* » pour en déduire la conséquence de son syllogisme. Donc il emploie ici un » seul et même moyen de connaissance de plusieurs manières contradic- » toires, et le prend comme preuves pour *une fin positive et négative,* dans » une même question. » Il s'exprime plus formellement encore plus loin.

(1) Que l'on se rappelle ce qui a été dit plus haut en note.

III. Hermès place dans l'*objectivité de fait* de la conscience immédiate la *vérité* première et la *réalité*. Très-bien; mais quelle est cette *objectivité*, à moins que l'esprit n'ait en lui-même l'*actualité* et la *réalité* de *son* propre *moi*? Or, c'est ce que nie mordicus Hermès, qui le renvoie à une autre question pleinement distincte, où il fait une longue démonstration, une démonstration entortillée, pour prouver que ce *moi* est *réel* et *objectif* (1). Donc, tout ce qu'il a prouvé jusque-là de l'*objectivité réelle* de la conscience et du *principe de la cause*, est fondé sur le *moi* purement *phénoménal*. Et comment, du *moi phénoménal*, tirer autre chose qu'une conclusion purement *phénoménale* (2)?

(1) Introd. phil., *seconde recherche*, où, pour démontrer l'existence de Dieu, Hermès essaie d'abord longuement de démontrer la *réalité du monde, soit interne soit externe*. Or, voici comment il pose la question dans *le premier article* : « *La raison qui réfléchit doit-elle tenir pour réel le monde interne » qui nous apparaît?* » Pour la résoudre, savoir, pour *fonder la réalité de notre moi*, il emploie environ quarante pages. Or, il s'adresse dès le début cette objection : Que *la réalité nécessaire des objets* tels que nous *les concevons*, étant admise, on devrait aussi admettre comme *des modifications réelles du moi*, et par suite il semblerait que l'on devrait admettre implicitement le *moi* comme *réel*. Il ajoute pourtant : « Celui qui *croit à cette apparence*, doit aussi » juger que la *réalité du moi* a été trouvée en même temps... Et il n'est pas rare » que l'on juge ainsi sur une *telle apparence*, qui est vraiment *très-trompeuse*. » Et il ne connaît pas cette célèbre démonstration de *la réalité du moi : Je » pense, donc j'existe*. Et qu'est-ce autre chose que cette démonstration, que » cette *démonstration illusoire?* Comme celle-là... a le défaut de tirer *l'actualité de la pensée du témoignage de la conscience immédiate*, sans avoir » *prouvé d'abord la certitude nécessaire de ce témoignage par quelque autre » preuve*. Mais en évitant même ce défaut, on l'admettrait toujours à cause de » *la réalité définie de la pensée*, c'est-à-dire à cause *de la réalité de la modification du moi, la réalité du moi* lui-même... Pour découvrir *cette illusion » fallacieuse*, etc., » p. 280, 281. Ceci nous apprend plusieurs choses : 1. Hermès exige la démonstration pour la conscience *immédiate elle-même*. 2. Il pense *que l'illusion de la réalité de l'affection* de notre *moi* conclut aussitôt à *notre existence*. 3. Il ne reconnaît à l'esprit aucun *sentiment* essentiel de lui-même. 4. Il admet deux *moi*, l'un purement *phénoménal*, l'autre *substantiel*. 5. Pour que la transition de l'un à l'autre soit légitime, il exige un long raisonnement déduit *des permutations successives* de notre *moi*, du principe de *substance* et du principe *de causalité*, que l'on doit admettre déjà non pas comme des *principes formels*, mais bien *réels* avant la *réalité* du *moi* lui-même qui les perçoit. Est-ce là la philosophie qui commence par *la réalité*, ou n'est-ce pas plutôt *cette philosophie de l'intellect abstrait*, que Hermès prétend avoir le premier fortement battue en brèche?

(2) Il semble que Baltzer n'a pas échappé à cela, si nous saisissons bien sa pensée lorsqu'il dit : « Ainsi Hermès aurait pu arriver à connaître que ce *moi* » qu'il présuppose dans *l'intérieur comme dans le fond de l'esprit*, non-» seulement doit être le *moi formel* ou le *moi sujet*, mais encore le *moi réel* » ou le *moi objet*; car autrement *il ne pourrait pas avoir la puissance* de

IV. Le principe *causal* hermésien de la *réalité,* que Hermès se glorifie beaucoup d'avoir découvert contre Kant, est en contradiction avec lui-même. Car 1. c'est un jugement *synthétique a priori*, puisqu'il affirme que c'est une fonction pleinement *synthétique*, par laquelle la raison produit et *crée de sa nature* même le *fondement* qu'elle *surajoute* elle-même à l'être que l'intellect *a perçu nécessairement*, et cela sans aucune *connaissance* de l'objet; donc, il est surajouté par la raison d'une *manière aveugle,* sans qu'elle connaisse si ce *prédicat* ou *fondement* convient au sujet ou non. Donc il procède *synthétiquement* et *a priori* à la *façon de Kant.* 2. C'est en même temps un jugement *analytique a priori*, puisqu'il affirme que la raison surajoute un fondement en vertu de la nécessité de *saisir comment la chose pensée nécessairement comme réelle par l'intellect est possible.* Donc la raison connaît *l'impossibilité du contraire;* donc il voit que le principe *n'est rien sans fondement,* et il est ramené au principe de *contradiction;* c'est donc un jugement *identique*, et par conséquent *analytique a priori* (1). Quelle opposition plus formelle?

V. Hermès, bien loin de distinguer *essentiellement* la raison de l'intellect, les met en opposition continuelle. L'intellect, d'après Kant, n'est par lui-même que la faculté des conceptions, une pure faculté *de penser nécessairement,* et elle est *par elle-même* trompeuse, elle ne peut rien *tenir pour vrai et réel.* La raison, au *contraire*, est l'*unique* faculté de la *réalité* et de la *vérité;* elle doit *nécessairement douter* de la *réalité*

» découvrir quelque *fondement réel* et *formel,* c'est-à-dire quelque *non moi*
» substantiel, *objet* en même temps et *sujet;* » liv. cit., p. 286.

(1) Que l'on se rappelle soit les observations que nous avons faites sur ce principe *causé* dans les *prænotenda,* soit ce que nous avons dit un peu plus haut du principe *causal* de Hermès, page 471, note 1. On voit par là et par ce qui a été dit plus haut le cas qu'il faut faire du mérite que les partisans de Hermès lui attribuent, savoir, que c'est lui qui a le premier de tous démontré psychologiquement le principe *causal,* comme vraiment *réel,* contre Kant. Quoi! Baltzer lui-même, qui prétend que l'on doit pour cela de grandes grâces à Hermès, entreprend dans le § 63, *fasc.* 2, cit., de démontrer par d'autres raisons que nous ne saurions rapporter en ce moment, « que Hermès a perdu » ensuite les principes soit de *l'existence* soit de *la cause* qu'il avait d'abord » trouvés comme *réels* à cause de *l'erreur psychologique* entre l'objet *formel* » et *réel,* et qu'il ne les a employés seulement que comme des principes » *formels* pour édifier sa métaphysique. » Ce qui revient toujours au vice fondamental du système de Hermès, qui tourne continuellement dans un cercle purement *formel* et *subjectif.*

de chaque chose que perçoit l'intellect comme *réelle* (1); seule elle peut tenir et *admettre* quelque chose pour *vrai et réel*. Quoi de plus antipsychologique?

VI. Hermès revendique aussi *a priori* tout-à-fait à la façon de Kant pour *l'intellect* et ses *formes* et ses *catégories*, seulement les *intuitions* sensibles d'*espace* et de *temps*, que Kant admettait *a priori*, Hermès les rejette, lui, et il affirme qu'elles peuvent exister *a posteriori;* il ne le démontre nullement pourtant, ce qui semblait capital pour réfuter Kant (2).

VII. La grande découverte psychologique de Hermès, qu'il considère comme la base de la métaphysique trouvée par lui, c'est la distinction entre *le penser* et le *savoir nécessaire* et le *tenir nécessaire;* lorsque l'intellect *pense* et *sait nécessairement* un objet *comme réel*, il n'est pas encore, dit-il lui-même, *vrai* et *réel* pour moi; c'est de la pensée *logique* dont je puis *tenir le contraire*. Mais lorsque la *raison* tient nécessairement *pour vrai* et *réel* un objet, il m'est impossible de *tenir le contraire* (3).

(1) « Et aussitôt, dit Hermès, la réflexion survient et la raison recherche la » pensée de *l'intellect*, la montrant comme un être *réel;* tant s'en faut que » la raison doive par la suite tenir pour *réel* ce que *l'intellect* pense comme » *réel*, elle doit bien plutôt *douter* de la *réalité* de cette pensée de *l'intellect*. » Et ce doute peut être repoussé par un acte de la volonté *contredisant* la » *raison* elle-même, et par suite *répudiable* à son tribunal, mais qui ne peut » jamais *être effacé*, » p. 181. Nous pouvons encore ici en appeler au témoignage de Baltzer, qui déplore dans Hermès, son maître, la même *antilogie* psychologique entre l'intellect et la raison, bien qu'il y arrive lui-même par d'autres *principes*. Voy. ouv. cit., §§ 65, 66, où il démontre que Hermès a *enrichi la raison au préjudice de l'intellect;* pendant que, d'autre part, *la méthode de Kant enrichit l'intellect au préjudice de la raison;* et en outre, qu'il n'a pas tant *distingué logiquement* les fonctions de *l'intellect* et de *la raison*, que *psychologiquement* il les a *séparées* l'une de l'autre contre la nature des choses, ou plutôt il les a mises en guerre.

(2) Il suffit de consulter Hermès, Introd. philos., p. 156, où il écrit : « L'in- » tellect forme même *a priori* ses pures conceptions de *réalité*, de *qualité*, » de *substance* et autres (savoir, les catégories de Kant). » Baltzer explique la pensée de Hermès, et il se plaint de ces restes de kantisme qu'il admet encore en plusieurs endroits. « Hermès, dit-il, considère *l'intellect* absolument » de la même manière que Kant; il le regarde comme une simple faculté de » penser, et même *a priori;* » p. 262. Si l'on réunissait tous les passages où Baltzer, que guide l'amour de la vérité, confesse que Hermès « était encore » enlacé dans les filets de Kant, et qu'il a conservé comme en héritage des » restes de kantisme, qu'il n'a surmonté le kantisme qu'à moitié, qu'il a » pris le subjectif pour l'objectif, le formel pour le réel, et enfin qu'il n'a » atteint que le *semiréalisme*, » il en formerait certainement plusieurs pages. Il en est de même de l'auteur qui parcourrait toutes les défectuosités de ce système.

(3) De là Hermès, au rapport de Baltzer, avait l'habitude d'affirmer que la philosophie de Kant est la philosophie de *connaître*, et que la sienne est la

Mais si l'on vient à analyser ce *tenir* de Hermès, qu'est-ce antre chose que la *persuasion* nécessaire de l'esprit *que la chose est ainsi et qu'elle n'est pas autrement?* Et qui est-ce qui engendre cette persuasion, si ce n'est *l'assentiment* nécessaire à quelque proposition ou jugement nécessaire? Cherchons maintenant : Cet *assentiment* nécessaire part-il d'une impulsion *aveugle* et d'une loi instinctive, ou de la connaissance de la vérité? Si Hermès dit la première de ces choses, donc *son tenir* est purement *aveugle* et *subjectif*, et il ne peut garantir aucune certitude légitime, et il équivaut pleinement aux *instincts* de Reid. S'il admet la seconde, donc la connaissance de la vérité est la cause génératrice de tout assentiment, de toute persuasion et de toute certitude; n'est-ce pas réellement la vérité qui peut nécessairement déterminer l'esprit à donner son assentiment? Nous admettons donc que la certitude repose sur les trois éléments *logiquement* distincts qui suivent : 1. La vérité dans l'objet; 2. la persuasion inébranlable dans le sujet; 3. le motif ou la raison évidente qui produit cette persuasion de la vérité (1). Mais pourquoi Hermès scinde-t-il psychologiquement les choses? C'est parce que, répond-il lui-même, si *nous pensons nécessairement* seulement, nous pouvons toujours *tenir* le contraire, au moins d'une *manière réflexe*. Or, nous le nions formellement; en effet, si véritablement la connaissance et le jugement est *nécessaire*, elle sera telle aussi dans *l'acte réflexe*, et cela parce que l'intuition de la vérité déterminera toujours également, d'une manière invincible, notre assentiment, à moins que nous voulions nous faire violence à nous-même et renoncer à la faculté de penser (2).

philosophie de *tenir*. De là le même Hermès loue Fichte de ce que seul il a mis en avant ce dictamen philosophique : « Passer de la science ou *du savoir* » à l'objet de la science est chose tout-à-fait impossible; c'est pourquoi, ou » nous devons pouvoir aussitôt commencer par la réalité, ou nous ne pourrons » jamais arriver à la réalité. » Mais Hermès est-il fidèle à ce principe, lorsqu'il exige une démonstration pour la réalité du témoignage de la conscience immédiate, et à bien plus forte raison pour l'actualité objective de notre *moi?* Voy. les observations que nous avons faites il y a peu de temps.

(1) Mais il faut observer ici que lorsque la vérité brille immédiatement dans une proposition ou une intuition quelconque, alors la vérité de l'objet et la persuasion inébranlable qu'elle produit en nous s'identifient; parce que la vérité elle-même est la dernière raison logique sur la vision intime immédiate de laquelle nous sommes obligés de nous arrêter et de nous fortement attacher.

(2) Certes, qu'est-ce que Hermès entend par sa distinction psychologique? Est-ce que quand quelqu'un pense nécessairement, et connaît seulement que

Nous pourrions encore faire plusieurs observations sur l'empirisme de ce système (1), et plusieurs autres points; mais ceci suffit au but que nous nous proposons; nous dirons seulement quelques mots sur l'autre source de la certitude hermésienne, *sur l'admettre pour vrai.*

Le tenir pour vrai, dont il a été question jusque-là, est cette persuasion qui découle *de la raison théorique*, pendant que *l'admettre pour vrai* est celle qui naît de *la raison* qui règle les mœurs ou de la raison *pratique* (2). Le dictamen de

la même chose est en même temps impossible et possible, ou que l'effet a nécessairement une cause, qu'il peut *tenir* l'opposé? Est-ce que quand il connaît nécessairement par le témoignage immédiat du sens intime, qu'il pense, qu'il sent, qu'il veut, et par suite, qu'il existe, qu'il peut néanmoins se persuader du contraire, ou quand il se sent affecté *passivement* il ne *tient* pas qu'il est affecté par quelque objet quel qu'il soit enfin distinct de lui-même? Qui pourrait affirmer cela? « Personne, disait saint Thomas dans ce sens, ne peut » penser que la vérité n'est pas. » De la Vérité, q. 10, art. 12. « Il est constant » que les choses qui sont naturellement imprimées dans la raison sont très- » vraies, en tant qu'il est *impossible* de penser qu'elles soient fausses. » Contre Gent., I, VII. « Savoir, c'est connaître la cause de la chose, et qu'il est im- » possible qu'il en soit autrement. » Ibid., Vérité, quest. cit., art. 10. Nous l'avouons pour la certitude morale, comme nous l'avons fait observer dans nos *remarques préliminaires*, n. 27; mais pouvoir faire que la volonté ait une plus grande influence, de manière néanmoins à ce qu'il en surgisse parfois une persuasion également raisonnable et inébranlable. Mais que signifient, en outre, ces paroles de Hermès? « Lorsque *je tiens* quelque chose pour vrai et » réel, il m'est dès lors impossible de tenir le contraire. » Cela, répondrait un scholastique, est très-vrai dans *le sens composé*, car lorsque je donne mon assentiment, il m'est impossible de ne pas le donner. Mais la question, c'est de savoir si quelqu'un doit nécessairement persévérer dans cet assentiment, dans ce *tenir*. Or, si on admet que celui qui connaît nécessairement seulement quelque chose, peut toujours *tenir* le contraire de cela, il pourra révoquer aussi son assentiment nécessaire, ou tout *tenir*. Or, qu'est-ce que les sceptiques s'efforcent de faire de plus? « Mais, répondrons-nous ici avec J. Scot, » si quelqu'un nie effrontément l'existence de ces actes dans l'homme, il est » inutile de discuter davantage avec lui, non plus qu'avec celui qui dit : Je » ne vois pas la couleur; il faut lui dire : Vous avez besoin du sens de la vue » parce que vous êtes aveugle. Ainsi, comme nous éprouvons par un certain » sens intérieur ces actes en nous, s'il les nie, il faut lui dire qu'il n'est pas » un homme, parce qu'il ne jouit pas de cette vision intérieure qu'éprouvent » les autres à leur rapport. » Liv. IV, Sent., dist. 43, q. 2.

(1) Nous renvoyons pour cela à notre second article déjà cité.

(2) La distinction de la raison en *théorique* et *pratique* est fort ancienne; Aristote, ainsi que saint Thomas et les scholastiques, y ont souvent eu recours; mais il est aussi très-vrai qu'ils n'ont reconnu *qu'une* seule raison qui, si elle repose dans la simple contemplation spéculative du vrai, est *théorique*, mais si elle dispose la connaissance du vrai à l'acte, on l'appelle *pratique*. Ainsi, tout ce que la raison pratique apprécie est fondé sur la raison *théorique*. Au rétablissement ou à la réfutation du kantisme est due cette distinction essentielle par laquelle la raison humaine est divisée comme en deux parties qui doivent se combattre, puisque la raison *pratique* doit admettre cela par un devoir

la loi morale naît, d'après Hermès, de la faculté par laquelle chacun approuve tout ce qui est *la force* (en allemand, *est Kraft*, pass. cit., p. 204), ou ce que la raison reconnaît nécessairement pour *réel*, et surtout ces *forces* qui montrent que la dignité de l'homme surpasse tous les autres êtres terrestres, comme l'*intelligence*, la *liberté*, la *bienfaisance* envers les autres, etc., et qui réprouve les choses contraires. De là la raison pratique met ainsi en avant son suprême *impératif catégorique* : « Montre purement et conserve en toi et dans » les autres *la dignité humaine* (1). » De là elle impose des fins pratiques ou morales *nécessaires;* de là elle produit la *nécessité morale* stricte, savoir, l'obligation; car la raison est *législatrice*, et elle donne à sa loi une sanction, savoir, la *réprobation* ou la *répudiation d'eux-mêmes* dans ceux qui la violent (2).

Hermès cherche donc maintenant s'il découle des motifs des fins morales *nécessaires un admettre pour vrai sûr*, ou plus clairement : « De la *raison pratique qui oblige* peut-il jamais » découler une nécessité *d'admettre* quelque chose (quelque » *connaissance*) *pour vrai* qui soit *douteux théoriquement*, » et c'est là l'objet de cette seconde section. Hermès résout la question *affirmativement* d'après ces principes : Tout *impératif*, ou fonction *absolue* de la raison *pratique*, exige l'observation, et par conséquent tout ce sens sans quoi l'observation serait *impossible;* or, il y a plusieurs principes ou devoirs moraux universels *absolus* qui, si on *n'admet* pas ces circonstances *pour vraies, bien qu'elles soient théoriquement*

moral comme postulat, ou pratiquement vrai, que la raison *théorique*, ou repousse, ou dont elle peut légitimement suspecter la vérité. Or, pour nous, nous ne blâmons pas Hermès d'avoir embrassé la distinction scholastique; ce dont nous le blâmons, c'est de son indulgence pour les principes de Kant et de s'y être laissé prendre au moins en partie, comme nous allons le démontrer

(1) Hermès fait observer que s'il s'agit de *compléter* cette dignité humaine, dès lors la raison pratique exhorte, conseille et ne commande pas.

(2) « La raison pratique, dit-il, fait la loi, et la sensualité ne la fait nullement; » p. 210. « Elle commande : *Tu dois*..... Par la peine de sa propre » répudiation qui vient s'y joindre (car l'homme *se réprouve lui-même*), les » ordres de la raison pratique reçoivent la sanction des lois, ou, ce qui revient » au même, ils nous imposent une nécessité morale de l'observer; » p. 209. On pourrait ici faire plusieurs observations sur ce système moral de Hermès, où la raison est *autonome;* il tire de son fonds la loi et l'obligation stricte, il se commande à lui-même et il doit obéir. Est-il une plus fidèle expression de la doctrine de Kant? Mais il suffit de l'avoir insinuée.

douteuses ou ils obligent uniquement, ou bien ou ils sont des devoirs *absolus*, dès lors ils ne peuvent pas être remplis; donc la raison *pratique* impose dans ces cas *la nécessité d'admettre pour vraies* ces *circonstances* (ou cette *connaissance*), bien que *théoriquement elles soient douteuses* (1).

Il est vraiment important d'exposer les exemples à l'aide desquels Hermès éclaircit la question. Du principe suprême posé de moralité (qui contient aussi *l'obligation* d'employer les moyens nécessaires pour atteindre cette fin), découle de soi 1. *le devoir absolu* qu'il y a pour nous de conserver par tous les moyens la vie du prochain, surtout si elle est en danger, comme si nous le voyons se perdre sous les eaux; or, *si on n'admettait pas* alors *comme vrai le témoignage des sens extérieurs*, qui pourrait jamais satisfaire à ce devoir? Donc, bien qu'il soit permis de toujours *douter théoriquement de ce témoignage*, la raison *pratique* impose alors le devoir *d'admettre* ce témoignage *comme vrai* (2). 2. *Le devoir absolu* de conserver notre vie *par tous les moyens;* or, si quelqu'un, pendant qu'il est malade, *n'admettait pour vrai que le médecin a la science nécessaire*, et qu'il *n'a aucune volonté de tuer*, il ne pourrait jamais satisfaire à l'obligation où il est d'employer un secours étranger dans ce cas. Donc, bien que toujours, *théoriquement*, il puisse douter de la science et de l'honnêteté du médecin, il doit, d'après l'ordre de la raison *pratique*,

(1) Il nous a semblé que l'on pouvait facilement ramener toute cette longue discussion de Hermès à ce syllogisme. Or, je vous prie d'observer d'abord que la raison *morale* ou *pratique* ne peut jamais être un critérium de certitude et de vérité, mais qu'elle le suppose à l'avance. Car, comme toute *certitude* est produite par une persuasion ferme et raisonnable, sans crainte du contraire, elle doit émaner de la raison *théorique;* et enfin tout ce que la raison *pratique* prescrit directement ou indirectement peut autant être *solide* que la raison *théorique* le tient pour vrai et réel, autrement l'homme ne se regarderait jamais comme moralement obligé. Donc la raison *pratique* ne peut rien ajouter par elle-même à la vérité objective des choses, qui demeure ou *certaine,* ou *douteuse,* ou *probable,* selon que le juge *théoriquement* la raison. Et le jugement *réflexe* lui-même par lequel nous levons souvent le doute *théorique* ou spéculatif direct, et qui fait que nous agissons avec une sécurité pratique, n'est-il pas *théorique,* et ne tire-t-il pas de la raison *théorique* elle-même la puissance de persuader?

(2) Pass. cit., p. 227 : « Véritablement, dit Hermès, la raison *théorique,* à » cause de la nécessité où elle est dans ce cas de saisir, est déjà obligée de » *tenir* pour réel ce que nous voyons par les sens extérieurs; » mais, ajoute-t-il, cela n'exclut pas la nécessité d'*admettre* cela pour vrai en vertu d'un devoir moral, parce que dans ces circonstances on peut toujours *raisonnablement* douter *théoriquement* de la véracité de cette sensation, et si cette connaissance sensible n'est pas une pure *illusion,* p. 228.

admettre l'un et l'autre *pour vrai* (1). 3. *Le devoir absolu* qu'il y a pour nous de recourir, afin d'atteindre la fin morale, et d'appeler à notre appui *l'expérience* des autres. Mais comme l'exigence des moyens ne peut pas dépasser la mesure de la nécessité, l'exigence de l'expérience d'autrui doit se mesurer d'après la nécessité. De là si *l'expérience des contemporains* suffit à quelqu'un, *la raison pratique* n'en prescrit pas d'autre; mais si quelqu'un a besoin de *l'expérience* des temps *antérieurs,* la raison pratique lui prescrit l'obligation d'y avoir aussi recours. Mais comment pourrait-il employer ce moyen nécessaire, *s'il n'admettait pas pour vraie* la connaissance des temps antérieurs? Et qu'est-ce que cette *connaissance,* si ce n'est *l'histoire* qui conserve les monuments de tous les temps? Donc, d'après l'ordre de la raison *pratique,* dans ces cas, nous sommes obligés *d'admettre pour vrai* le témoignage de *l'histoire,* bien que *la raison théorique* ait toujours des motifs d'en douter (2). 4. La raison *pratique* commande d'une manière absolue, pour la salubrité de l'air et la conservation des mœurs, d'ensevelir ou de brûler les corps des morts. Mais on ne pourrait jamais accomplir ce précepte si l'on *n'admettait pour indubitablement vrai* que quelqu'un *est bien réellement mort;* d'un autre côté, *la raison théorique* n'est jamais *néces-*

(1) Cet exemple et autres semblables cités par Hermès (*V. G.* que *nous devons* au moins *admettre quelques* vrais *pauvres;* autrement nous ne pourrions jamais satisfaire au *précepte moral* de l'aumône, etc.), prouvent qu'il confond la *probabilité* avec la *certitude.* Pourtant la *probabilité,* surtout si elle est très-grande, suffit le plus souvent dans le commerce de la vie pour agir prudemment, si en effet, *V. G.* avant de manger il faut une certitude *métaphysique* ou même strictement *morale,* que les mets ne sont pas empoisonnés, ou vous ne l'obtiendriez jamais, ou ce ne serait qu'à force de temps, et en attendant vous mourriez de faim. Alors donc la raison elle-même enseigne, par ce jugement *théorique,* qu'il est *pratiquement* prudent d'agir d'après cette probabilité, surtout si elle est très-grande, car on ne peut pas faire autrement. Mais qu'est-ce que cela a de commun avec la véritable certitude, soit physique soit morale, par laquelle quelqu'un est *théoriquement* certain, sans qu'il puisse en douter, qu'il perçoit une chose, ses sens étant bien disposés, ou qu'il tient de témoins très-dignes de foi, et qui fait qu'il se repose sans inquiétude aucune sur cette évidence soit physique soit morale?

(2) Tel est le critérium hermésien pour l'autorité historique, savoir, pour l'autorité sur laquelle doit ensuite s'appuyer la démonstration de la religion chrétienne. *Théoriquement,* dit Hermès, on doit douter de la véracité de toute l'histoire; *pratiquement* pourtant il faut l'admettre, si le devoir moral oblige à consulter l'expérience de l'antiquité. Donc, celui qu'aucun devoir n'oblige à cela n'aurait aucun motif sérieux d'être persuadé, *V. G.* que César exista autrefois; donc il ne ferait aucune violence à la raison *théorique* en le niant? Nous parlerons du reste plus bas.

sairement forcée de *tenir pour vrai* qu'un corps *qui paraît mort ne revivra pas de nouveau*. Donc, en vertu de *l'impératif moral, nous sommes tenus d'admettre pour vrai* que celui *qui paraît mort est bien réellement mort* (1).

La raison *pratique* de Hermès est telle que souvent elle nous oblige, en vertu d'un devoir moral, *d'admettre pour vraie et réelle* une *connaissance*, que la raison *théorique* ne peut pas *tenir* comme *vraie* et *réelle*, et *de laquelle elle peut toujours douter* (2). Mais pour posséder toute cette théorie, il est très-important de connaître les canons suivants de Hermès, sur lesquels nous ferons quelques observations que, pour être moins long, nous mettrons en notes.

I. L'homme n'est *moralement certain* de rien, si ce n'est de ce que la raison *morale obligeant* commande *d'admettre pour vrai*, savoir, pour qu'il lui soit *possible d'accomplir quelque devoir moral qu'il ne saurait décliner*. Cette persuasion *pratique commandée* rend l'homme *moralement certain*. Il n'y a rien de plus (3).

II. *Admettre* quelque chose *pour vrai* est complètement distinct de *tenir pour vrai*. Il n'y a là qu'un simple *admettre* pour que nous puissions agir dans la réflexion comme *si nous*

(1) Tel est le critérium hermésien pour juger de toute espèce de miracles, et en particulier de la résurrection des morts. Voy. Int. phil., p. 587 suiv. : C'est ainsi qu'il faut prouver que Lazare était bien mort, et qu'ensuite il fut rappelé à la vie. Ce n'est donc pas la raison *théorique* qui a la certitude, d'après les lois indubitables de la nature, qu'un cadavre de quatre jours est véritablement mort; c'est la raison *pratique* qui commande de l'admettre à cause de la salubrité publique. Mais la raison pratique commanderait-elle d'ensevelir un cadavre, si la raison théorique ne le tenait pour véritablement mort?

(2) Nous ferons pourtant observer que Hermès n'affirme pas cela de toute connaissance *théoriquement douteuse*; il ne l'affirme seulement que des cas où la raison de *douter théoriquement* naît de motifs *universels*, appartenant généralement à nature de la chose, et non si elle vient d'un motif *particulier* qui survient, *V. G.* si vous aviez une raison *particulière* de douter que tel ou tel médecin est entièrement dépourvu de science, ou qu'il est animé de mauvais sentiments contre vous; car Hermès nie alors que la raison pratique puisse moralement commander l'admission de la science et de l'honnêteté dans ce médecin contre ce doute *théorique*. Or, c'est ce qu'il appelle *le critérium général d'admettre pour vrai*, p. 287 suiv.

(3) Hermès met en avant un nouveau genre de certitude *morale* à laquelle il faut rapporter la certitude physique elle-même, qui n'existe qu'autant qu'il y a *un précepte moral urgent*, laquelle commande cette persuasion. Donc, toutes les fois que ce précepte n'existe pas, chacun peut douter, *V. G.* de l'existence de Rome qu'il n'a jamais vue, il peut même en douter s'il la vue, parce que *théoriquement* on peut toujours *raisonnablement* douter soit du témoignage des autres, soit du témoignage des sens extérieurs.

tenions la chose *pour vraie*. De là on peut toujours en *douter théoriquement*, quoiqu'il ne soit jamais permis de la tenir *ponr fausse* (1).

III. Dans cette persuasion *pratique*, il n'est pas de nécessité physique qui nous presse (comme cela a lieu dans la *persuasion théorique*); la nécessité est purement *morale*, c'est-à-dire nous *sommes obligés* (2).

IV. Nous ne sommes pas obligés *immédiatement*, mais bien *médiatement*, savoir, à vouloir ou à faire une chose. De là, si nous pouvons *nous isoler complètement* de la vérité de la *connaissance* et demeurer pendant ce temps-là dans *le doute théorique*, cela nous est permis; cependant, *pratiquement*, nous devons *vouloir* et *agir* comme dans les cas où nous avons une persuasion *théorique* indubitable (3).

V. Nous pouvons bien répudier cette persuasion *pratique commandée* par la raison *pratique*, comme tout autre devoir moral, par là même que la liberté est requise pour cela; mais cette répudiation est la violation d'un *devoir*, et par suite, la sanction de *sa propre répudiation* en est inséparable (4).

VI. Enfin, conclut Hermès, cette persuasion *pratique* est un

(1) Ainsi Hermès, qui avait déjà séparé la *raison* de l'*intellect*, divise maintenant la *raison* elle-même, toujours à la façon de Kant. Il place dans une partie de la raison le *doute théorique* de la vérité réelle; dans l'autre partie *l'acquiescement pratique*, comme si la vérité était certaine. Je dis *parties*, car s'il ne s'agissait que des diverses fonctions d'une faculté identique, qui est-ce qui pourrait en même temps douter d'une chose et y acquiescer?

(2) Mais est-ce que parfois l'évidence, qui provient soit du témoignage d'autrui, soit de l'autorité historique, n'est pas telle que la certitude qui en découle puisse être comparée à la certitude *métaphysique?* Ne devrons-nous pas faire, si nous voulons la combattre, parfois la même violence à notre faculté de raisonner, que le motif soit *intrinsèque*, ou qu'il soit *extrinsèque*.

(3) Nous agirions donc alors, quoique le doute *théorique* spéculatif subsiste; mais qu'arriverait-il si ce doute concernait l'honnêteté morale de l'action? Qu'arriverait-il s'il concernait la vérité de la foi? Suffirait-il donc *pratiquement* de vouloir et d'agir comme si on tenait la foi chrétienne *pour vraie*, tout en conservant dans son esprit un doute *théorique* sur sa vérité? Est-il donc possible de le séparer de *la vérité* de la connaissance, quoique théoriquement on continue d'en douter? Que ceux qui défendent cela n'oublient pas qu'il n'est jamais permis d'agir *moralement*, lorsqu'on doute *spéculativement* de la licité de l'action, et que l'assentiment de la foi est impossible avec une simple *probabilité* spéculative que Dieu a parlé.

(4) Il en résulterait que quiconque irait contre la certitude morale, *quelle* enfin que soit la chose dont il s'agit, et dans *quel* cas que ce fût, *pècherait* gravement. Toutefois, d'après Hermès, ce ne serait qu'un *péché philosophique*, savoir, contre la *raison autonome*, et qui s'inflige le châtiment de sa *propre réprobation!*

très-puissant critérium de *certitude*. Car elle est telle 1. en ne la considérant que comme une *sécurité pratique;* car, comment pouvons-nous agir *sûrement* d'une manière plus absolue qu'en faisant ce à quoi nous sommes moralement tenus (1)? 2. Même en la rapportant à la vérité *objective* des choses; car si j'en viens à penser, dans la réflexion, que la raison *pratique* me trompe, et qu'au contraire ce *doute théorique*, que je dois *pratiquement* mépriser sur son ordre, répond à la vérité des choses, je devrais dès lors admettre cette faculté infiniment sublime des fins morales, même lorsqu'elle me pousse, par une nécessité *morale*, à agir contre *la vérité objective* des choses (2). *Cela est certainement possible* (3), mais moi je ne puis pas *l'admettre;* de même que, pour la persuasion de la *raison théorique, le contraire est possible,* mais moi je ne puis pas *l'admettre*.

Tel est jusque-là Hermès, dont nous avons reproduit brièvement mais fidèlement la théorie (4). Si quelqu'un vient à

(1) Autre est la sûreté pratique de *moralement bien* agir, autre la certitude de la vérité et de la réalité de l'objet. Celle-là exige seulement la persuasion que l'action est *hic et nunc* licite, pendant que celle-ci exige la persuasion ferme et raisonnable que la chose *est ainsi*, et qu'elle n'est pas *autrement*. Celle-là peut quelquefois exister avec la probabilité de la chose, surtout si elle est très-grande; il faut même souvent agir sans que l'on puisse avoir la *certitude;* pendant que celle-ci est entièrement distincte de la *probabilité*, et elle *est comme indivisible*. Voy. *Prænot.*, n. 21 et 26. Il s'ensuit donc que, où il faut *certitude*, et non pas simple *probabilité* pour agir *moralement* (comme quand il s'agit de *la vérité de la foi*), cette *sécurité pratique* ne serait qu'une fausse sécurité.

(2) Mais si la raison *pratique* prescrivait réellement quelque chose de directement ou d'indirectement contraire à la raison théorique, qui est-ce qui empêche de croire que celle-ci induit en erreur? Or, d'après Hermès, qui les met en conflit l'une et l'autre, il en serait réellement ainsi. Donc, si on ne peut pas supposer que la raison *pratique*, lorsqu'elle nous commande en vertu d'une nécessité *morale* de faire, elle nous fait agir contre la vérité objective des choses, c'est pour qu'elle n'édicte rien sans que la raison *théorique* n'approuve, ou, pour parler plus clairement, parce qu'il n'y a qu'*une* raison *métaphysique*, et qu'elle ne peut se combattre elle-même, ce qui échappe à Hermès.

(3) Voici donc à quoi se réduit toujours toute la certitude hermésienne émanant de la double source de la raison et *théorique* et *pratique*. La raison *théorique* contraint à tenir *physiquement* quelque chose pour *vrai* et *réel;* il est pourtant toujours *possible* que l'objet en soi ne soit ni *vrai* ni *réel*. La raison *pratique* contraint *moralement* à *admettre* quelque chose pour *vrai* et *réel;* et pourtant *il est toujours possible* que l'objet ne soit ni *vrai* ni *possible* en soi, savoir, que l'une et l'autre raison nous joue et nous trompe continuellement.

(4) Hermès conclut toute sa recherche sur la raison *théorique* et *pratique*, en les ramenant à un seul principe, savoir, la *foi*. Int. phil., § 44. Puisque,

examiner attentivement cette doctrine *de la certitude morale*; s'il ne perd pas de vue les observations que nous avons faites dans les notes; s'il considère que cet *admettre pour vrai*, ou cette persuasion *pratique*, bien que jointe au *doute théorique* du contraire, est enfin le fondement sur lequel repose la certitude des *miracles* et des *prophéties*, la certitude *historique* de l'existence réelle de Jésus-Christ et des apôtres, la certitude de leur *véracité*, la certitude *historique* des livres saints, en un mot la certitude de tous les *motifs de crédibilité* de la révélation chrétienne, et par suite, toute la *démonstration* de la vérité de cette révélation donnée par Hermès, celui-là reconnaîtra enfin combien est futile le fondement sur lequel est bâtie toute cette machine (1). Ceci apparaîtrait plus clairement encore, si nous pouvions examiner en détail toute la contexture de cette démonstration et l'exposer exactement; mais, en le faisant, nous dépasserions les limites que nous avons tracées à ce livre.

Nous nous en tiendrons donc à cette exposition de la nature de ces principes philosophiques; peut-être même l'avons-nous fait plus longuement que ne semblaient le comporter ces leçons de théologie. Mais comme l'auteur a disposé ces prin-

d'après lui, la foi embrasse le *tenir pour vrai* (la persuasion *théorique*), et l'*admettre pour vrai* (la persuasion *pratique*); du premier naît la *foi nécessaire*, de l'autre la *foi libre*; en sorte que dans tout objet, soit de science soit d'autorité, *la foi* est le *véritable motif* de certitude. C'est elle qui nous garantit la vérité et la réalité objective; elle est, il le dit lui-même, le dernier terme que le philosophe puisse atteindre. Nous en parlerons plus longuement plus loin; voy., en attendant, les *Prænot.*, n. 28.

(1) *Int. phil.*, p. 121. Hermès confesse ouvertement qu'il cherche une tout *autre* preuve des doctrines chrétiennes que celle à laquelle et sur laquelle les chrétiens se sont uniquement appuyés jusque-là. Or, il la trouve dans l'impératif de *la raison pratique*, qui supplée à tout ce dont la révélation chrétienne manque *théoriquement* de certitude. En un mot, toute la certitude *théorique* de cette révélation n'est qu'une *probabilité* très-grande, si l'on veut, mais elle n'est rien que cela. La vérité historique ou physique des miracles est *très-probable*; la véracité du Christ et des apôtres est *très-probable*; ainsi de suite; mais cela n'empêche pas que *théoriquement* nous puissions toujours douter si ces faits ont réellement *existé*, s'ils ont été *surnaturels*, si les apôtres et le Christ lui-même *ont été trompés* ou *ont été* des *trompeurs*. La raison *théorique* ne peut pas, d'après Hermès, se dépouiller de ce *doute théorique*. Il faut par conséquent avoir recours à la raison *pratique*, qui nous contraigne par un ordre *moral* à admettre toutes ces choses-là *pour vraies et réelles*, quoique la raison *théorique* s'y oppose et nous fasse obstacle. Donc la raison *pratique* seule peut démontrer la vérité objective de la religion chrétienne. Voilà la clef de toute la philosophie et de toute la théologie hermésienne.

cipes de manière à en tirer une démonstration de la foi chrétienne, nous avons dû les exposer de manière à ce que chacun pût juger, par ces mêmes principes, quelle est la démonstration qu'on en peut tirer. Néanmoins, pour toucher, quoique légèrement, aux *applications* de ce système philosophique, nous allons dire en terminant quelques mots de la *théosophie*, ou de la théologie naturelle hermésienne.

3. *Applications*. De la réalité *théorique* démontrée du monde, qu'il appelle *interne* et *externe*, Hermès passe à cette question : La raison qui réfléchit doit-elle tenir que Dieu existe et lui reconnaître ses attributs (*Introd. phil.*, rech. 2, sect. 2, art. 1)? Et comme la raison est *théorique* et *pratique*, ses recherches s'étendent à l'une et l'autre. Or, c'est une chose très-facile à établir pour la raison *pratique*; car, comme elle a par elle-même, d'après les principes posés, le pouvoir de *porter des lois*; qu'elle emporte nécessairement tous les devoirs moraux d'après la fin de la *dignité humaine*; qu'elle oblige *strictement*, *parfaitement*; qu'elle donne à ses lois une *sanction*, quoi! dit Hermès, elle pourrait encore demander l'existence de Dieu (§ 65, p. 415)? Mais il trouve dans la raison *théorique* la *nécessité d'une cause première*, à cause de la contingence des choses; et il en tire sa démonstration et la développe longuement. Or, il déclare que ce seul argument est solide et légitime; il rejette les autres, il blâme même, qui plus est, ceux qui réunissent plusieurs arguments pour prouver l'existence de Dieu; car ces arguments ne font que *rendre suspect* ce qui est solide, et *ils ont ainsi* pour résultat *un malheur irréparable* (1). Pour ce qui est de l'argument physico-théologique, il faudrait, au dire de Hermès, que la raison fût obligée d'admettre que cet ordre et cette convenance des fins dans l'univers ne peut être que l'œuvre d'une *intelligence*. Or, la raison seule ne parviendra jamais à le prouver suffisamment (2). Donc, dans la pensée de Hermès, il ne ré-

(1) Ce sont les paroles de Hermès, p. 413. Il avait dit avant : « L'exposé de » cette question, que j'ai poursuivie jusque-là, démontrera ouvertement que » ce n'est certes pas chose si facile que de démontrer solidement ce fondement de toute la théologie, et par suite, que quand quelqu'un pense qu'il a » à sa disposition un si grand nombre de preuves, il pourra encore douter de » toutes, qu'elles soient telles qu'on le pense, etc. »

(2) Or, voici comment argumente Hermès : « Comme on insistait sur la » production des œuvres humaines; comme, *V. G.* que l'on ne peut pas attri- » buer une *maison* à l'action de forces aveugles, c'est une preuve de peu de

pugne nullement à la raison *théorique* que cet ordre admirable des choses, pris dans son ensemble, et que la suggestion constante des causes finales ne puisse être imputée à un pur hasard.

Concernant l'*essence* divine, la raison exige que Dieu soit un être existant par lui-même comme *substance, puissance créatrice une, unique, éternelle, absolue, personnelle*, et enfin que le monde *muable* ne puisse pas être sujet de cette force ni la *substance* Dieu (1). Mais si quelqu'un demandait, ajoute Hermès, s'il y a quelque *sujet* de la divinité, et si ce sujet est le *monde lui-même, qui paraît immuable, notre terre et les corps célestes isolés de tout ce qui est muable* (2), on devrait répondre *qu'il est impossible de le démontrer* (3). Il est vrai, néanmoins, que si la raison peut mettre gratuitement en avant une telle hypothèse, il serait complètement impossible de la rejeter comme *erronée* à cause de quelque fondement particulier! La *révélation* nous montre *que tout ce qui est en dehors de Dieu est créature de Dieu* (4), et qu'il faut ainsi rejeter toute indécision sur ce point (5). Mais Dieu est-il dans le *temps* et dans *l'espace?* Hermès le nie formellement pour ce qui est du *temps;* mais ne *remplit-il pas l'espace?* la raison n'a rien qui l'oblige de le nier. La *révélation* pourtant nous montre que Dieu *est esprit* en opposition avec *les corps* et à toute extension, c'est-à-dire qu'il est une *pure force*, et enfin

» valeur. Dans l'exécution des œuvres humaines, la *nature* doit conduire non » pas *ses fins*, mais bien les *nôtres*, à leur but; donc ce qu'elle n'a pas fait » elle-même lorsque nous lui assignons une fin, elle a pu le faire là où elle » poursuivait *sa fin*, s'il est permis d'ainsi parler; car ce n'était pas telle ou » telle force, mais toutes les forces (et qui les connaît?) qui exerçaient leur » activité. Or, qui nous oblige d'admettre que la nature complète aussitôt, et » comme du premier jet, son œuvre? Est-ce qu'elle n'a pas pu mettre au » jour des productions sans nombre, qui s'écarteraient de l'ordre qu'elle a » établi et de la convenance de leurs fins, et qui par suite n'auraient aucune » stabilité, jusqu'à ce que l'une d'elles (et qui pourrait dire après combien » de transformations?) ait bien tourné; que ceci, étant ainsi bien réglé, et » après avoir assigné à l'univers des fins convenables, y trouve en elle-même » un fondement de durée stable? » p. 411.

(1) Pag. 395 suiv.

(2) Est-ce que Hermès pense que tout ce qui est *contingent* par nature peut être séparé de tout ce qui est *muable?*

(3) Toutes ces paroles sont de Hermès, p. 399.

(4) Ibid., p. 400.

(5) Est-ce la révélation seulement? Donc la raison, par elle-même, reconnaît quelque chose de *possible en dehors de Dieu,* qui n'est pas créature de Dieu?

que son existence est sans espace (1). Il suit de ces passages de Hermès que la raison *théorique* ne trouve rien d'absolument *impossible* à ce que Dieu ne soit pas un *pur esprit*, *qu'il ne manque pas de toute extension*, *qu'il occupe l'espace*, etc.

Mais qu'est-ce que Hermès établit concernant les attributs de Dieu? La raison *théorique* considère Dieu 1. relativement à la création du monde; 2. à l'ordre et aux causes finales dans ses œuvres; 3. à la félicité des créatures et surtout de l'homme (2). Elle reconnaît nécessairement de là en Dieu 1. *la puissance incompréhensible*, 2. *la science incompréhensible;* 3. *la bonté incompréhensible;* mais ces attributs sont-ils infinis en Dieu? la raison, d'après Hermès, ne l'enseigne pas. Il ne sait donc pas si Dieu est *tout-puissant;* il ne sait uniquement que cela : c'est que *la puissance de Dieu* surpasse de beaucoup toute puissance humaine (3). La raison *théorique* ne sait pas non plus s'il a *l'omniscience;* elle sait seulement que sa science dépasse de beaucoup la science humaine (4). Mais comme Dieu a créé le monde par un acte de sa volonté, il a dû en comprendre la nature ou celle des créatures, et par conséquent aussi *l'ordre* et la *convenance des fins* de ces mêmes créatures doit être regardée comme l'œuvre qu'il s'est proposée (5). Mais néanmoins *la raison théorique* n'est obligée

(1) Ibid.

(2) Pag. 451 et suiv.

(3) Voici le passage le plus opportun de Hermès : « Si on me demande si la » *puissance* de Dieu est *infinie*, ou s'il est *omnipotent*, je suis obligé d'avouer » que sans la révélation surnaturelle il m'est impossible de le prouver; parce » que le monde créé, fini, seule *source de connaissance* que j'aie ici, ne néces- » site nullement cette affirmation. La force *créatrice* doit véritablement me » paraître *infinie*, car elle surpasse toutes mes conceptions; mais est-elle » *réellement infinie* pour cela? Je ne puis donc rien savoir sur cela, si ce » n'est que... la puissance de Dieu, par son extension, excite mon admiration » sans borne, et que, à cause de sa nature intime, puisqu'elle est puissance » *créatrice*, elle est la plus sublime dont la raison de l'homme ait l'idée; mais » par rapport à l'intellect de l'homme sa conception demeure la même; » pag. 456.

(4) « Si on demandait encore, dit-il, si la faculté cognoscitive de Dieu est » *infinie*, et si sa connaissance est *omniscience*, je suis obligé ici, comme je » l'ai fait pour la *puissance*, de répondre que je ne puis pas le prouver sans la » révélation, et cela par la même raison que plus haut; » p. 462.

(5) Ibid., p. 457. De ce que Hermès affirme ici concernant la nécessité de regarder le monde comme une œuvre parfaite de l'intelligence de Dieu, il ne révoque pas pour cela ce qu'il a dit de la faiblesse de l'argument physico-théologique. Il s'agissait là, en effet, de la preuve de l'existence de Dieu tirée de l'*ordre cosmologique*, pendant que là, l'existence de Dieu étant déjà posée,

de *le tenir* que relativement à *l'ordre* et la *convenance* de la fin entre les diverses parties de chaque *être particulier*, et non relativement à la *connexion* et la *subordination des fins* d'un être avec l'autre. Il a pu, en effet, se faire absolument que Dieu ait eu en vue les *choses elles-mêmes* et leurs relations *intrinsèques*, et que les relations *extrinsèques* des choses entre elles soit quelque chose de tout-à-fait *fortuit*, et que Dieu ne s'est nullement proposées (1). La raison *pratique*, néanmoins, nous commande d'admettre aussi ces relations *extrinsèques* comme un effet de l'intelligence divine (2). La raison théorique enfin ne peut pas affirmer que Dieu sait *tout ce qui est futur*, mais seulement *ce qui concerne ses créatures* (3).

Voilà les attributs que la raison *théorique* exige en Dieu; mais quels sont ceux qu'exige la raison *pratique*? 1. La *sainteté*, et en Dieu elle doit être la nature *absolument* parfaite; mais *extensivement*, néanmoins, elle peut être *circonscrite dans de certaines bornes* (4). 2. L'*amour* libre et la *bonté* envers les autres, elles sont aussi *parfaites* en elles-mêmes; mais *extensivement*, elles peuvent être *limitées* (5). La *raison*

on en conclut seulement qu'il a dû créer le monde par un acte de sa volonté et de son intelligence.

(1) Ibid., p. 458.

(2) Hermès apporte une raison très-grave. « Car si, dit-il lui-même, nous » admettions, non-seulement dans un cas spécial, mais universellement et » sans exception, dans tous les règnes même les plus étendus de la nature... » de tels effets *fortuits*, il y aurait contradiction à exiger l'usage de l'intellect » et de la raison dans le cercle étroit de notre vie pratique, pour obtenir de » semblables effets bien moins importants, et à le prescrire comme indis» pensable pour constituer et régler la conformation morale de notre esprit; » p. 458.

(3) Pag. 463. Voici la raison de Hermès : « Parce que, si cela (*l'avenir*) » devient réel, les hommes le savent aussi; à combien plus forte raison Dieu » doit le connaître, lui dont la puissance cognoscitive surpasse tant celle de » l'homme, car il est créateur. »

(4) Tel Hermès, p. 475 : « *La sainteté de Dieu est,* comme nous l'avons vu » d'après sa nature intrinsèque, *absolument parfaite; mais extensivement elle* » *peut être limitée.* Puisqu'il a été démontré que Dieu veut *tout le bien moral* » qu'*il connaît* lui-même; mais nous ne pouvons pas prouver l'*illimitation* » de sa connaissance. De là il est toujours possible qu'elle soit *limitée*, et » par suite qu'*il y ait quelque bien moral pour lui-même* (Dieu), si elle était » *illimitée*, qui *n'existe pas présentement pour lui.* »

(5) « Pour ce qui est de l'extension, il poursuit lui-même : Ils peuvent » (l'homme et la brute) être toujours limités, parce qu'il est possible que la » connaissance de Dieu soit *limitée*, et parce qu'il est, par suite, possible » que Dieu *ne connaisse pas toute la félicité, dont l'être peut-être capable en* » *dehors de lui;* » p. 476 et p. 490.

pratique, d'après ces attributs, détermine en Dieu, ou plutôt prescrit moralement à Dieu la fin qu'il a dû se proposer dans la création et la destination de l'homme, savoir, que Dieu a dû créer *l'homme à cause de l'homme,* et même à cause de sa félicité (1), et la plus grande possible (2); mais si Dieu, en créant le monde, ne s'était en rien proposé sa gloire, cela accuserait de *l'égoïsme* (*philautiam*) en Dieu, et la raison pratique ne saurait l'admettre (3).

Nous n'avons puisé cette espèce d'esquisse de théosophie que dans la seule introduction philosophique de Hermès. Que serait-ce si nous voulions pénétrer dans cet océan de dogmatique christiano-catholique, où il traite bien plus longuement de Dieu et de ses propriétés (4)? Nous avons suffisamment exposé ce qui tient à la méthode, aux principes et aux applications de ce système considéré philosophiquement, pensons-nous, pour prouver si nous avons légitimement censuré ce sentiment sur les points qui s'opposent *objectivement* ou *par eux-mêmes* (car nous n'en voulons rien dire *subjectivement* ou des personnes), au moins *indirectement,* à ce qu'on embrasse la vraie foi.

CHAPITRE II.

DE LA RAISON AVEC LA FOI.

Nous avons considéré jusque-là la raison avant la foi; nous avons vu ce qu'elle peut faire lorsqu'on en fait un légitime usage pour arriver à la foi; nous avons vu aussi qu'elle fraie le chemin pour arriver à la foi divine, et qu'elle peut, qu'elle doit conduire, si je puis ainsi dire, jusqu'au vestibule de cette même foi. Nous allons examiner maintenant quelles sont ses fonctions lorsqu'elle est entrée dans le temple de la foi et dans

(1) Pag. 479.
(2) Ibid. p. 495.
(3) Voy. ce que nous avons dit là-dessus dans le Traité de Dieu créateur.
(4) Dans l'Introd. phil., Hermès déclare qu'il ne touche aux attributs de Dieu qu'autant que cela lui sert à démontrer la vérité de la révélation, ce qu'il se propose. Il renvoie le reste à la dogmatique. Or on voit, par ce qui vient d'être dit, à combien juste raison le saint-siége a condamné la doctrine de Hermès sur l'essence de Dieu, sa sainteté, sa justice, la récompense des mérites, le châtiment des fautes, sur la liberté de Dieu, etc.

son sanctuaire, qu'elle en embrasse les objets et qu'elle les confesse. Et pour que, sur une question aussi difficile et aussi embrouillée que celle-là, les idées soient aussi claires que possibles, nous diviserons ce chapitre en deux articles; dans l'un nous parlerons de la nature intrinsèque de la foi et de ce qui la constitue, dans l'autre nous parlerons du lien qui unit la foi à la science et de leur relation mutuelle.

ARTICLE PREMIER.

De la foi considérée dans sa nature.

Quoique nous ne nous proposions pas d'écrire un traité de la foi, ce que plusieurs auteurs distingués ont déjà fait avec tant de succès (1), nous avons jugé nécessaire néanmoins d'analyser les diverses choses qui *constituent* cette même foi, à cause des erreurs nombreuses qui ont surgi dans ces derniers temps à l'occasion des controverses multipliées, même pour une fin louable, que l'on a agitées surtout en Allemagne et en France. Ceux, en effet, qui établissent l'incapacité absolue de la raison, et qui prétendent que les sciences et les vérités rationnelles dépendent des principes de la foi, ne confondent-ils pas la nature de la foi avec la science, et ne leurs reconnaissent-ils pas une espèce de principe *formel* commun? Il en est de même de ceux qui s'efforcent d'exclure par la foi elle-même toute démonstration préalable, ou l'évidence de la crédibilité de l'objet, comme si c'était un obstacle à la liberté de l'assentiment à donner aux objets de la foi, ils pervertissent la véritable nature de la foi. De même ceux qui nient que la foi et la science puissent avoir un objet commun, en tirent des conclusions funestes à la foi elle-même. Mais, d'un autre côté, ceux qui considèrent ces démonstrations ou ces motifs de crédibilité comme les *résolutifs* suprêmes de l'acte de foi, la rendent purement rationnelle et humaine. Nous pensons donc

(1) La plupart des erreurs qui, de nos jours, se sont élevées sur cette question, quoique souvent le fruit d'une excellente intention, sont venues de ce qu'on a négligé ces sources où l'on trouve le plus grand nombre de ces questions parfaitement traitées, et que l'on reproduit comme nouvelles avec une grande confusion d'idées. Ces scholastiques dont on fait aujourd'hui si peu de cas, et que l'on néglige, ont examiné à fond et sous toutes ses faces cette matière. Et entre autres saint Thomas, qui en est le prince, Suarez, Vasquez, Valentia, de Lugo, sans parler des autres, ont supérieurement traité cette matière, comme le prouvera ce que nous allons dire.

faire une chose fort opportune en embrassant en quelques mots, dans le présent article, dans une suite de propositions, la véritable nature de la foi, ainsi que l'analyse de ses principes constitutifs, et en la défendant de toutes nos forces contre les erreurs contraires.

PREMIÈRE PROPOSITION.

La foi considérée dans sa nature et son principe formel est essentiellement distincte de la science.

A peine est-il besoin de toucher à cette proposition, après ce que nous avons dit dans le premier chapitre en établissant, indépendamment de la foi, les justes droits de la raison. Mais comme il ne s'agit pas directement ici de mettre hors d'atteinte la nature de la raison, mais bien celle de la foi, nous allons brièvement traiter la question sous un autre point de vue.

Voici donc comment nous démontrons la thèse proposée : *La foi*, d'après ce qui a été dit, est l'assentiment libre que l'intellect donne, prévenu et aidé par la grâce divine, sur l'ordre de la volonté; excitée aussi par la grâce, aux vérités divinement révélées, à cause de l'autorité de Dieu lui-même qui révèle; ce qui fait que la foi est entièrement surnaturelle 1. *du côté du principe* qui la produit, savoir, de la grâce, qui est surajoutée à la nature, et qui est entièrement gratuite (1); 2. *du côté de l'objet*, qui est composé de toutes et des seules vérités que Dieu a daigné faire connaître à l'homme d'une manière particulière entièrement distincte de celle par laquelle il se manifeste lui-même dans les œuvres de la nature; 3. *du côté du motif*, qu'on appelle *formel*, qui n'est et qui ne peut être autre que l'autorité de Dieu lui-même qui révèle, qui renferme sa sagesse suprême, sa bonté et sa véracité, et qui font qu'il ne peut ni être trompé ni tromper; 4. enfin, *du côté de la fin* pour laquelle il est donné, qui consiste dans la béatitude surnaturelle, ou dans la vision et la jouissance intuitive de Dieu, et la foi unie aux autres vertus surnaturelles qui en dépendent comme de leur principe et de leur fondement, pré-

(1) Telle est la doctrine de la foi catholique qu'on établit contre les pélagiens, ainsi que nous l'avons démontré dans le Traité de la grâce, et comme on le voit aussi par la condamnation de plusieurs propositions de Baius, surtout les propositions 1, 2, 3, 4, 5, 7, 9.

pare l'homme à l'acquérir (1). *La raison*, au contraire, à l'aide de laquelle on acquiert la science naturelle, 1. est gravée dans l'homme par le fait même de sa création, puisqu'il est par nature un être doué surtout d'intelligence et de raison; 2. elle a des objets entièrement conformes à cette intelligence et qui lui sont propres, ce que nous avons établi par plusieurs raisons dans le premier chapitre; 3. elle acquiert les connaissances de son ordre par l'exercice de son intelligence; 4. et enfin elle ne s'élève qu'à la connaissance abstractive de Dieu et à l'amour naturel (2). Donc il y a, entre la foi et la raison, et par suite la science de sa nature, la distance du ciel à la terre.

Et encore, si la foi et la science n'étaient pas essentiellement distinctes, il en résulterait pour nous plusieurs absurdités. En effet, 1. toutes les fois que nous pécherions contre la science on devrait dire que nous péchons aussi contre la foi. 2. L'homme ne pourrait pas user sans la révélation de ses facultés naturelles, et les principes de la science purement naturelle découleraient uniquement d'un don surajouté et extérieur complètement gratuit.

Ajoutez à cela que l'Eglise suppose qu'il y a des infidèles négatifs ou qui sont privés de toute révélation surnaturelle. Or, si ces hommes ignoraient entièrement les vérités métaphysiques et morales, il s'ensuivrait, d'après l'opinion que nous réfutons, qu'ils seraient absolument sans lois, et qu'ils ne pourraient jamais réellement pécher. Mais ceci n'est pas moins contraire à la lumière de la raison qu'à la véritable doctrine catholique.

L'examen attentif de la condition de la révélation surnaturelle conduit enfin au même but. La munificence divine, après la chute de nos premiers parents, fit don de la révélation à l'homme, pour le réintégrer dans cet état gratuit de la justice

(1) Voy. Suarez, Traité des trois vertus théologales, Traité de la foi, diss. 1, sect. 1 et 2, comme aussi Bolgeni, Economie de la foi chrétienne, Brescia, 1790, ch. 1, art. 11.

(2) C'est aussi à cela que se rapporte la proposition 34 de Baïus, qui confondait l'un et l'autre ordre, disant : « Cette distinction de l'amour (et par » suite de la double connaissance de Dieu, naturelle et surnaturelle) naturel, par lequel on aime Dieu comme auteur de la nature, et gratuit, par » lequel on aime Dieu comme béatificateur, est vaine et mensongère, imaginée pour se jouer des Ecritures et des témoignages sans nombre des » anciens. »

surnaturelle de laquelle il était déchu par le péché (1). Or, cette révélation, en tant qu'elle est toute objective et surajoutée, pouvait ou ne pouvait pas être faite à l'homme, et une fois faite, l'homme pouvait la conserver ou la perdre, ainsi que plusieurs, ou même la plupart, l'ont réellement perdue ou au moins altérée, sans que pourtant la connaissance des vérités naturelles se soit complètement effacée en eux. Car, quoique la révélation primitive, outre les objets du seul ordre surnaturel, en embrassât plusieurs qui, de leur nature, appartiennent à l'ordre naturel, ceci toutefois n'a pas été le résultat d'une nécessité *absolue*, comme si l'homme eût été dans l'impuissance *physique* de connaître ces objets par lui-même, mais bien comme une faveur purement divine, dans l'intérêt de la plupart des hommes, soit en raison du peu de pénétration de leur esprit ou de leur facilité à se laisser tromper, qui font qu'ils confondent souvent le vrai avec le faux, soit à cause des obstacles qui empêchent les hommes, pour la plupart, d'étudier à fond la vérité, et enfin pour une foule d'autres semblables difficultés qui ont fait qu'il les a pris en commisération; les théologiens infèrent à juste titre de toutes ces raisons la nécessité *morale* de la révélation, même pour les vérités de l'ordre naturel. Au reste, la révélation des vérités surnaturelles, dans un sens strict, est celle qui élève l'homme de la part de l'objet à l'ordre surnaturel, et qu'il ne peut croire qu'à l'aide de la foi théologique. Et comme l'homme l'a reçue gratuitement, et qu'il peut la perdre et la repousser, il s'ensuit évidemment qu'elle est au-dessus de la nature rationnelle, et que ces vérités, soit métaphysiques soit morales, ne peuvent pas en dépendre; et que si on prive tout homme de la connaissance de ces vérités, on anéantit nécessairement sa nature rationnelle et intelligente. Par conséquent, l'homme *croit* les vérités surnaturelles; quant aux vérités naturelles, il *les connaît aussi*, ou au moins il peut les connaître.

Nous pourrions appuyer cela de nombreuses preuves, soit des Ecritures soit des Pères, mais nous y avons pourvu déjà

(1) Comme nous traiterons ici de la révélation faite à l'homme tombé, notre intention n'est pas d'exclure la révélation qui lui fut faite avant le péché. Il est certain, en effet, que Dieu se manifesta à l'homme innocent d'une manière surnaturelle et qu'il conversa avec lui; mais il ne s'agit point ici de cette révélation; nous ne voulons parler que de la révélation faite à l'homme tombé, parce que seule elle a trait à la réintégration humaine dont il s'agit ici.

dans le chapitre précédent; par conséquent, pour ne pas y revenir, nous renvoyons à ces passages. Absolument pour la même cause, et pour être plus court, nous omettons les objections que l'on peut faire là-dessus. Car elles reviennent presque à celles qui ont été proposées dans le chapitre cité, et qui ont été suffisamment résolues.

PROPOSITION II.

Bien que les motifs de crédibilité produisent une évidence extrinsèque des motifs de la foi, ils ne peuvent jamais néanmoins constituer le motif formel d'un acte de foi.

Cette proposition combat ceux qui confondent, mais à tort, avec la foi même la connaissance des motifs de crédibilité préalable, et la persuasion requise pour donner à la foi un assentiment prudent, ainsi qu'à son motif *formel*, comme si la foi considérée en elle-même se résolvait en cette évidence extrinsèque des objets, ou si cette même évidence constituait le motif formel de l'acte de foi. Or, il est facile de voir, par ce que nous avons dit dans la proposition précédente sur le *principe*, l'*effet*, le *motif formel* et la *fin* de la foi théologique, que ceux qui soutiennent cela s'écartent autant de la vrai notion de la foi que le ciel est éloigné de la terre.

En effet, comme l'acte de foi doit nécessairement et intrinsèquement être *surnaturel*, il est toujours impossible qu'il soit constitué ou qu'il procède comme d'un principe *formel* de l'évidence des motifs de la crédibilité, qui par elle-même est toute naturelle, qui ne produit qu'une certitude ou une persuasion naturelle.

L'acte de foi, de plus, est tel qu'il emporte avec lui une certitude infaillible et objective, supérieure à toute certitude naturelle. Mais une telle certitude ne peut pas être le fruit d'une recherche humaine quelconque, ou de l'habileté; elle ne peut venir que de la grâce divine; un principe surnaturel seul peut la produire en nous, et elle ne doit uniquement s'appuyer que sur l'autorité divine.

Ajoutez à cela que quels que soient les motifs de crédibilité de ce genre, ils ne peuvent produire, ainsi que nous l'avons insinué, qu'une évidence extrinsèque; pendant que l'acte de foi ne porte que sur les objets qui non-seulement sont privés

de l'évidence intrinsèque, mais qui sont même obscurs et au-dessus de la raison, puisqu'ils en excèdent les limites, tels que sont les mystères et les objets de notre espérance, qui consistent dans une attente future. Aussi l'Apôtre définit-il la foi *le fondement de ce que l'on doit espérer et la pleine conviction de ce que l'on ne voit pas;* en conséquence, notre intellect doit leur donner un assentiment inébranlable; il doit y adhérer comme s'il en avait l'évidence intrinsèque, et qu'il le vît intuitivement.

Enfin, si la foi théologique dont nous parlons se résolvait dans l'évidence des motifs de crédibilité, comme dans son motif *formel,* la conception même de la foi théologique en serait détruite, puisqu'elle se résoudrait en un principe humain et naturel, et la foi serait tout-à-fait philosophique et rationnelle; c'est donc à juste titre qu'on a accusé de rationalisme l'école moderne que nous combattons, sans que jamais elle ait pu s'en disculper complètement. *Croire comme il faut* ne serait dès lors plus un don de Dieu, contrairement à ce qu'a défini le concile d'Orange; mais il serait au pouvoir de tout philosophe, de tout savant de l'acquérir lui-même, ainsi que le soutinrent les hérétiques pélagiens et sémi-pélagiens.

Les choses étant ainsi, nous devons nécessairement en conclure que la foi théologique se résout dans la grâce de Dieu comme dans son *principe,* et dans l'autorité de Dieu qui révèle comme dans son motif *formel,* ou dans la raison complète et *adéquate* pour laquelle on croit, et jamais dans l'évidence des motifs de crédibilité qui sont extrinsèques à la foi et seulement préalablement requis, et ils peuvent *varier* suivant les hommes, et enfin ils ne sont pas *absolument* nécessaires, puisqu'il peut se faire que la foi véritable existe sans cela et qu'elle existe réellement parfois, surtout pour les hommes sans instruction qui, le plus souvent, sont incapables d'examiner sérieusement au moins ces motifs, et pour qui la grâce peut y suppléer et y supplée.

Objections.

Obj. 1. La foi est un certain état existant en nous et qui fait que nous sommes persuadés de la réalité objective de la chose connue, et dans lequel nous sommes constitués, ou par le *tenir pour vrai nécessaire de la raison théorique,* ou par l'*admettre pour vrai nécessaire de la raison pratique,* quel que

soit enfin la *cause* ou le *motif* qui produise en nous cet état; d'où l'Apôtre, par une intuition sublime de l'esprit, affirme : « La foi est le *fondement* (c'est-à-dire la réalité) de ce que l'on » doit espérer, et la pleine conviction de ce que l'on ne voit » pas (1). » 2. Donc toute foi est de sa nature *rationnelle;* car elle naît de la nécessité soit *physique* soit *morale de la raison,* et de là la foi même a la révélation divine, qui est une des *formes* ou des *espèces* de la foi, et qui a son *motif* spécial *de croire* dans l'*autorité divine* (2), se résout dans un acte de raison nécessaire soit de *croire,* soit d'*admettre pour vrai* tout ce qui est proposé comme révélé. 3. La *démonstration* rationnelle est certainement une *source de la vraie foi* (3), ou elle la produit; mais en quoi doit enfin en dernière analyse se résoudre la foi, si ce n'est en ce en quoi elle reconnaît sa *genèse?* 4. Or, l'humilité de la foi consiste à admettre ce *qu'elle ne voit pas,* pour cette seule cause que la *raison le demande,* et par suite, parce que l'homme *s'abandonne tout entier à la raison* (4). 5. La grâce est assurément nécessaire, mais pour

(1) Tel Hermès, Introd. philos, § 44. Voy. ce que nous avons dit précédemment. Or, Hermès dit des choses merveilleuses de cette *foi* de la raison, qui seule nous garantit la *réalité objective*, que l'objet soit *rationnel*, qu'il soit *surnaturel,* et quel que soit le *motif* d'où il procède, que ce soit ou le sens intime, ou le sens externe, ou la raison, ou l'autorité soit humaine soit divine, etc. De là, d'après ces divers motifs, il y a autant d'*espèces* ou de *formes* diverses de foi. C'est pourquoi, dans la définition que Hermès en donne, il comprend la foi *théologique* elle-même, ainsi qu'on le voit par les paroles de l'Apôtre qu'il allègue; il s'élève même énergiquement, qui plus est, contre tous les théologiens, à cause de la définition commune de la *foi,* et il affirme que ceux qui renferment la *foi* dans l'autorité en anéantissent complètement la nature.

(2) Remarquez que dans l'école hermésienne on appelle *l'autorité de Dieu qui révèle, un motif de crédibilité.* Tel l'auteur du livre intit. Actes hermésiens, p. 61. C'est aussi ce que Baltzer a puisé à la même école.

(3) Introd. philos., préf., p. 17 : « Il est faux, dit Hermès, qu'entre la foi » humble et la *démonstration* qui cherche soigneusement les doutes... il y ait » opposition; au contraire, cette *démonstration, en cherchant ces doutes, est* » *la source et la condition de la foi pieuse.* » Mais Hermès ne s'en tient pas là; car ce n'est pas pour la vérité de la foi en général, mais bien pour *chacun des objets* de la foi qu'il requiert comme *principe* de la foi, c'est-à-dire *comme condition sine qua non,* cette même démonstration. « La distinction des *objets* » de la foi, et enfin l'examen de la *chose* proposée est donc, d'après votre » propre jugement (Hermès s'adresse à ses adversaires), requise pour rendre » la foi pieuse possible. Mais quels sont ceux d'entre vous qui pourront ou » qui oseront acquiescer à *une* chose proposée et en rejeter une *autre,* et par » conséquent admettre *un* objet et rejeter l'*autre,* sans que vous ne démontriez » l'exactitude de votre choix à l'aide d'une *démonstration* rigoureuse? » Ibid.

(4) Tel Hermès, Introd. phil., préf., p. 18. Voici ses paroles : « L'humilité

quelle foi? C'est pour celle qui est *efficace*, *qui est seule vraiment théologique*, *qui nous élève* au-dessus des *choses terrestres*, *qui suit la volonté parfaite et le libre désir d'aimer Dieu, et qui nous met en possession du domaine parfait de la loi et de l'esprit sur la chair* (Ita id. A. *Théol. dog.*, III, p. 469-471). 6. Enfin les motifs de crédibilité, tels que *V. G.* les miracles, sur quelle autorité s'appuient-ils, si ce n'est sur l'autorité humaine? Donc, comme ils nous poussent à donner notre assentiment à la foi, il est évident que la foi se résout en dernière analyse dans l'autorité humaine. Que si vous prétendez qu'elle s'appuie sur l'autorité divine, savoir, sur l'autorité de l'Eglise infaillible, qui atteste la vérité de ces faits, vous nous jettez nécessairement dans un cercle vicieux, savoir, que les miracles prouveraient la vérité et l'infaillibilité de l'Eglise, et que l'infaillibilité de l'Eglise prouverait la vérité des miracles, et il n'y a rien de plus absurde. Donc :

Rép. 1. *D*. Dans la pensée de Hermès, *C*. d'après les théologiens et les philosophes les plus exacts, *N*. Certes, nous avons déjà improuvé cette prétention philosophique de Hermès, que la *science* et l'*autorité*, l'évidence *intrinsèque* et *extrinsèque*, *immédiate* et *médiate*, la *vision intellectuelle* et la *foi* proprement dite doivent être ramenées à un seul principe, savoir, à la foi *rationnelle*, que, d'après la diversité des motifs, il distingue en foi *nécessaire* et *libre*. Cette notion toute récente de la foi ne fait que confondre la nature de la *vraie foi* divine avec la science, et par suite la rendre toute *rationnelle* (voy., dans les *Prænot.*, ce que nous avons dit, n. 28). Ceci prouve que Hermès a abusé de l'autorité de l'Apôtre. Car, outre que Hermès rend le mot *substantia* par *réalitas* (*réalité*), lorsque l'Apôtre n'a eu ici que l'intention de désigner la subsistance, la base, le fondement des choses que l'on doit espérer, comme le prouve l'ensemble du texte et les autres passages où il emploie le même mot, et l'interprétation des Pères et des com-

» de la foi ne consiste pas en ce que l'on croit sans *démonstration préalable*, » mais bien en ce que l'on admet ce qui ne se voit pas, *par cela seul que la* » *raison exige* cette *admission*; et que la raison exige une telle admission, » c'est ce que prouve la *démonstration précédente*. Cette *tradition* (*Hingebung*), » *sous l'impulsion de la raison elle-même*, qui se manifeste dans la pensée et » l'action de celui qui croit (soit que sa foi *ait pour objet la religion* ou toute » autre chose), n'est pas une faible abnégation des droits de notre nature » sensuelle, etc. »

mentateurs catholiques (1), l'Apôtre eut-il jamais la pensée d'approprier cette définition à cette foi *rationnelle* plus générale mise en avant par Hermès? Est-ce que l'Apôtre ne s'est pas borné à parler de cette foi qui nous vient de l'ouïe, *ex auditu*, et qui a son unique fondement dans l'autorité divine qui révèle?

Rép. 2. *N.* Car ici on détruit toutes les véritables notions de la foi. Puisque 1. l'assentiment que l'intellect, prévenu et aidé de la grâce sur l'ordre de la volonté excitée aussi par la grâce, donne aux objets de la foi, à cause de la *seule autorité* de Dieu qui révèle, est confondu avec ce qui est préalablement requis, ou avec la connaissance qui doit *ordinairement* précéder cet assentiment pour qu'il soit prudent. Or, cette connaissance est complètement *extrinsèque*, ainsi que nous l'avons dit à l'acte de foi théologique; il ne l'exige pas d'une nécessité *absolue;* elle est en outre toute naturelle, on peut l'acquérir par des moyens humains; par conséquent, jamais on ne pourra la qualifier d'acte de foi, ou dire que l'acte de foi surnaturel repose sur elle, sans tomber dans une doctrine que l'Eglise a condamnée comme hérétique (car c'est à cela qu'a trait le can. 3, sess. VI, conc. de Trente). La persuasion de la réalité des objets de la foi, d'après cette opinion, découlerait *formellement* et d'une manière *efficace*, pour parler avec l'école, soit de la *raison théorique*, soit au moins de la *raison pratique*, bien qu'elle provienne uniquement de la grâce de Dieu comme de *son principe*, et de l'autorité de Dieu qui révèle comme de *son motif formel* adéquat. 3. De là on appelle l'autorité de Dieu qui révèle le *motif de crédibilité*, *motif* unique, *formel*, *intrinsèque*, et qui fait que nous croyons qu'on le confond avec les moyens extrinsèques ou qui sont préalablement requis, et qui nous persuadent qu'il faut croire que Dieu a parlé dans ce cas, et qui peuvent être divers et multiples selon la diversité des hommes.

Rép. 3. *D.* Si telle était la réalisation de la démonstration préalable pour l'acte de foi, *C.* dans le cas contraire, *N.* Certes, la conséquence découle comme spontanément des prémisses posées par Hermès, et elle constitue la démonstration comme le fondement et *la source de la foi*. Mais quel théologien catho-

(1) Voy. Estius, sur ce passage, où il expose et développe savamment tout ce texte de l'Apôtre.

lique pourrait admettre cela? L'acte de foi est-il une conséquence syllogistique découlant nécessairement des prémisses? Nullement. Ajoutez que cette affirmation est encore absurde à ce titre, que l'on établit que la foi pieuse n'est engendrée que par la *démonstration* seule, puisqu'il ne faut qu'une *proposition suffisante* ou un *motif* de croire, et qu'il peut varier selon les individus, et qu'en outre on ne tient aucun compte de l'état de la foi infuse par le baptême pour ceux qui naissent dans la religion chrétienne, qui fait qu'ils croient sans *démonstration*, èt que pourtant leur obéissance est raisonnable, et qu'ils croient d'une manière pieuse et inébranlable (1).

Rép. 4. D. Dans le sens hermésien, *C.* dans le sens vrai et catholique, *N.* Nous admettons certes que la raison peut amener l'homme à croire, dans ce sens toutefois que la raison ne croirait pas, à moins qu'elle ne connût qu'il faut croire, comme le dit saint Thomas; mais cela ne prouve pas la nécessité des accessoires ou des choses requises préalablement pour l'acte de foi, dont il a été question jusqu'ici. Il faut certainement une proposition de foi suffisante; il faut aussi quelque motif extrinsèque évident de crédibilité, ou au moins que la grâce supplée, dans les intellects peu cultivés, à tout ce qui manque de la part de l'évidence de ce motif extrinsèque. Mais, lorsque quelqu'un *croit, actu,* il ne s'abandonne pas *entièrement à la raison,* car alors il ne ferait qu'un acte de foi purement rationnel; mais il s'abandonne et se confie pleinement à l'autorité divine infaillible en tant qu'elle révèle, et il adhère aux choses qui lui sont proposées en son nom, bien qu'en elles-mêmes elles soient obscures et qu'elles surpassent la portée de l'esprit humain, soit par un assentiment complet de l'intellect, soit par une adhésion inébranlable de la volonté; ce qui ne peut se faire qu'autant que l'intellect est éclairé par une illumination de la grâce divine, et qu'elle meut aussi la volonté de l'homme.

Rép. 5. *N.* Quel catholique a jamais dit que la grâce n'est nécessaire que pour la seule foi *efficace*? Est-ce que *la foi morte*, telle qu'on la trouve dans les pécheurs, ne sera pas

(1) Voy. ce que nous avons écrit dans le Traité du baptême, c. 4, prop. 2. Néanmoins, cela n'empêche pas que les motifs de crédibilité ne fortifient la foi dans ceux qui croient. Saint Augustin disait dans ce sens : « Ce qui m'attache à l'Eglise, c'est le consentement de tous les peuples, c'est la vérité » des miracles, etc.; » sur la Lettre fondament., ch. 4.

une vraie foi? Est-ce qu'elle ne sera pas un don de Dieu, et par conséquent provenant de la grâce? Que dirons-nous de toutes celles qui précèdent l'acte de foi, savoir, de celles par lesquelles Dieu touche le cœur de l'homme, le meut et l'incline (1)? On confond donc dans les paroles alléguées la *vraie* foi avec la foi *vive* formée par la charité; ces deux choses, néanmoins, diffèrent énormément l'une de l'autre, comme le savent tous les théologiens (2).

(1) Certes, combien de fois, non-seulement les infidèles, mais même les fidèles, ne sont-ils pas touchés par des grâces actuelles de ce genre, et leur résistent-ils? Combien de fois au moins les portent-ils à prier, à résister aux passions, sans que pourtant ils sortent complètement de l'état du péché? Est-ce que ces actes, si les pécheurs suivent l'impulsion de ces grâces, et autres actes semblables, ne seront pas salutaires, et par suite, produits par l'influence de la grâce actuelle? Si nous ne disions pas cela, nous tomberions dans les propositions de Quesnel et de Baïus, que l'Eglise a condamnées.

(2) Nous pensons, par suite, devoir rapporter ici les paroles mêmes de Helvenichius, qui, dans l'ouv. cit., p. 105 suiv., en prétendant justifier Hermès de pélagianisme et de semipélagianisme, écrit ce qui suit : « Toute la question » de la nécessité de la grâce dite *actuelle* par les théologiens, doit être néces- » sairement rapportée *à l'opération du salut*. Mais nous faisons notre salut si » la loi de l'esprit domine en nous la loi de la chair, et cela si fermement et si » constamment, qu'elle dirige et toutes nos convictions et toutes nos actions » vers ce qui est honnête (moralement bon), c'est-à-dire qu'elle le dirige de » manière à ce que nous voulions tout ce que Dieu veut, et que nous fuyions » tout ce qui lui est étranger; et qu'ainsi gardant les commandements divins » et nous conformant pleinement à Dieu, nous soyons disposés et nous deve- » nions aptes à faire notre salut ou à acquérir la béatitude éternelle. Il est » facile de voir par là ce qu'il faut entendre par *actes salutaires*, comme » aussi par *œuvres salutaires*; savoir, l'acte salutaire est celui qui fait soit » d'une manière *prochaine*, soit d'une manière *éloignée*, que la loi spirituelle » devient supérieure, ou même qu'elle demeure supérieure, et qu'elle acquiert » plus de force, et qu'ainsi elle nous dispose au salut. Ces définitions proposées, » Hermès démontre d'abord d'une manière générale (p. 449 suiv.) que la grâce » actuelle, surnaturelle et interne est absolument nécessaire, même à ceux » qui sont justifiés, pour opérer leur salut, et cela de telle sorte, que, sans » cette grâce, l'œuvre du salut ne saurait ni se commencer, ni se continuer, » ni se parfaire; c'est-à-dire que sans elle, la loi spirituelle ne saurait ni arriver » à la souveraineté, ni la garder constamment, ni l'exercer. » Or, d'après la théorie de la grâce admise par Hermès et ses partisans, 1° la grâce n'affecterait que la *volonté* et nullement l'*intelligence;* et pourtant la grâce nécessaire à la foi doit aussi affecter l'intelligence, et elle surtout, puisque l'acte de foi dépend proprement de l'assentiment de l'intelligence, et que c'est en celle-ci que la foi produit la certitude surnaturelle et la persuasion. 2° Ici, comme partout, ces écrivains confondent la grâce dite d'*élévation* avec la grâce *médicinale,* ou grâce *réparatrice*. 3° D'après cette théorie, Adam, dans l'état d'innocence où il n'éprouvait nul soulèvement de la concupiscence, ni aucun autre obstacle, n'eût pas eu besoin de la grâce pour avoir cette sorte de foi nécessaire au salut. 4° Enfin que signifient, pour ne point parler du reste, cette souveraineté *supérieure,* cette loi de l'esprit qui devrait l'emporter sur la loi de la chair, etc., dont il est ici question, selon l'opinion de Hermès? Une chose digne surtout d'être remarquée ici, c'est le reproche que cet auteur

Rép. 6. *D.* Les motifs de crédibilité, en tant qu'ils dénotent une prédisposition, un préambule ou une condition pour donner prudemment son assentiment à la révélation comme émanée de Dieu, s'appuient sur l'autorité humaine, *C.* notre foi se résout en ces mêmes motifs comme dans son motif *formel* et adéquat, *N.* Car, à moins que la grâce ne survienne pour nous pousser à faire un acte de foi surnaturel, nous ne saurions jamais le faire; quant à la persuasion ou à la conviction que l'évidence de ces motifs produit en nous, elle est toute naturelle, et elle ne se rapporte pas à l'acte de foi, et elle constitue bien moins encore son motif *formel.*

Ce fondement une fois posé, tout ce qu'on ajoute, soit de la foi aux vrais miracles à cause de l'autorité humaine ou de l'autorité de l'Eglise, soit du labyrinthe du cercle vicieux, s'évanouit aussitôt. En effet, si on analyse la foi d'après les principes que nous avons établis, les motifs de crédibilité nous conduisent d'abord, comme des préambules et des moyens préalables, à la connaissance certaine de la vraie Eglise de Jésus-Christ (1), qui est la règle prochaine de la foi; ensuite, par la grâce de Dieu, nous faisons un acte de foi sur l'Eglise vraie et infaillible et sur son autorité; nous recevons de l'Eglise l'Ecriture et la tradition, puis les autres objets de la foi qu'elles contiennent. Il est en conséquence faux que nous croyions, savoir, de foi divine, à l'Eglise à cause des motifs de crédibilité; il est faux que l'Eglise nous rende plus sûrs de la vérité et de la divinité des miracles; il est faux enfin que notre foi repose sur l'autorité humaine (2).

adresse (p. 68) à l'ill. Liebermann, pour avoir dit que « quoique notre assen-
» timent à la foi s'appuie sur la seule autorité divine, et que le souffle inté-
» rieur de Dieu soit proprement la cause de la foi, cause qui nous excite à
» donner à Dieu notre assentiment, il faut néanmoins des avertissements
» extérieurs, etc. » Voici ce reproche de Hermès : « En faisant dépendre l'acte
» de foi de l'autorité divine et en faisant consister la cause proprement dite
» de la foi dans une sorte de *souffle de Dieu dans notre intérieur,* il (Lieber-
» mann) est en cela en contradiction avec lui-même, ou bien il faut l'accuser
» de mauvaise foi ou de légèreté. » C'est donc là l'idée qu'on se fait dans l'école de Hermès de la nature divine?

(1) Mais cela peut arriver ou *explicitement* ou *implicitement,* comme l'observe fort à propos Grég. de Valentia, qui établit en outre que comme le *motif* ou l'*inductif* en vertu duquel on croit n'est pas *un,* mais est *multiple,* que la proposition néanmoins infaillible de l'Eglise est une *condition nécessaire,* et qu'elle est *une* pour tous, parce que la foi est une. Voy. de la Foi, diss. 1, quest. 1, point 4.

(2) Voy. Bolgeni, ouv. cit., Economie de la foi, c. 1, art. 10, comme aussi Suarez, de la Foi, diss. 3, sect. 1, n. 5.

PROPOSITION III.

La démonstration dont est capable la vérité de la foi chrétienne, ou un motif quelconque de crédibilité, ne nuit pas à la liberté par laquelle la volonté doit commander un acte de foi.

Cette proposition combat ceux qui pensent que, si on démontre réellement la foi chrétienne, l'assentiment qui en découle dès lors n'est plus libre, qu'il est absolument nécessaire, et ils en infèrent qu'on ne peut pas admettre une démonstration positive de la vérité de la foi chrétienne sans déroger à la nature et au mérite de la foi, et que les motifs de crédibilité ne peuvent qu'*éloigner les obstacles* à la foi, sans persuader en aucune façon de ce que l'on doit croire.

Donc, pour en venir à la question, quand même on admettrait que le propre de la démonstration est d'emporter nécessairement l'assentiment de l'intellect, elle ne le pourrait néanmoins que quand l'évidence de la démonstration porterait *immédiatement* et *intrinsèquement* sur l'*objet* lui-même; mais il n'en est pas ainsi lorsqu'il n'en fait que naître la crédibilité (1). Or, la démonstration que l'on donne de la vérité de la foi en général, ou même de chacun des articles de foi en particulier, ne touche nullement à l'évidence *immédiate* ou *intrinsèque* des objets de foi, elle ne porte que sur leur *crédibilité extrinsèque* et *médiate*, et par conséquent elle ne peut pas contraindre par elle-même l'intellect à donner son assentiment.

Mais ce qui donne plus de force à notre assertion, c'est qu'il s'agit ici de ce genre de démonstration qui ne produit pas par elle-même l'évidence *métaphysique*, quoique pourtant, en quelques circonstances, elle puisse la produire à l'aide des principes que l'on appelle *réflexes* (2). Au reste, l'évidence que peut produire la crédibilité des motifs n'est, le plus souvent, que *morale*, ou parfois *physique*, savoir, pour ceux qui voient de leurs propres yeux les miracles et les prodiges. Or,

(1) Il faut distinguer ces deux choses, puisque l'une est l'*évidence de la chose*, l'autre l'*évidence de la crédibilité*, comme l'observe fort bien Suarez, loc. cit., sect. 7, n. 2; *item*, sect. 5, n. 6, suiv. Voy. aussi nos Observations préalables, n. 24.

(2) Qu'on se rappelle ce que nous avons écrit dans le Traité de la vraie religion, part. I, ch. 8.

l'évidence morale, découlant de la certitude morale, dépend, comme nous l'avons fait observer ailleurs, de l'examen attentif de plusieurs faits contingents, et, sur ce point, la disposition même du sujet qui examine attentivement la chose, et qui saisit bien la force des raisons, est d'un grand poids (1). Que si quelqu'un perçoit immédiatement, à l'aide de ses sens, un prodige, il acquiert la certitude et l'évidence *physique* de ces faits; il ne voit pas néanmoins, par cette évidence, le rapport qui existe entre ces faits que Dieu révèle; il ne voit pas non plus les objets révélés qui ne sont nullement évidents et qui demeurent complètement obscurs. Ajoutez à cela que l'assentiment à donner aux objets de la foi divine est bien plus formel, et, par suite, plus difficile que quelque assentiment naturel que ce soit. Donc, comme toute évidence ou certitude qui naît d'une démonstration intrinsèque de la foi n'est certes pas telle qu'elle pousse l'intellect à donner nécessairement son assentiment, et que c'est à la volonté d'exiger de l'intellect cet assentiment, puisque la seule évidence métaphysique, comme nous l'avons fait observer, emporte seule immédiatement l'assentiment de l'intellect. C'est pourquoi, bien qu'il soit métaphysiquement évident que Dieu est souverainement véridique, qu'il est même la vérité, qui, par suite, ne peut ni être trompé ni tromper, bien qu'il soit métaphysiquement évident aussi qu'il faut ajouter foi à Dieu, qui révèle; néanmoins, Dieu a-t-il réellement parlé, a-t-il révélé ceci ou cela, nous ne pouvons en être certains que par les motifs de crédibilité, qui, pouvant toujours être sujets à des difficultés nombreuses et importantes, comme il ressort clairement de leur examen, exigent encore une volonté bien disposée pour la vérité (2). Il suit par conséquent de là qu'il n'est pas nécessaire de pouvoir, *physiquement* et absolument, donner un tel assentiment.

Certes, c'est ce que démontre clairement l'expérience de tous les jours. Et pour commencer par les saintes Ecritures, les pharisiens furent, sans en douter, témoins des miracles du Christ, et ils ne les ont pas niés; ils les admirent même parfois;

(1) Voy. Observ. préal., n. 27, et ce que nous avons dit un peu plus haut.

(2) Il suffit de jeter les yeux sur les difficultés que nous avons rapportées contre les arguments à l'aide desquels nous avons prouvé qu'il y a des notes de la révélation divine et surnaturelle, Traité cité de la vraie religion, c. 3, et contre les arguments par lesquels nous avons établi l'existence de cette même révélation, ibid., c. 5.

ils auraient pu, en conséquence, et ils auraient dû croire en Jésus-Christ (voy. Luc, V, 24, 26; Jean, X, 25, *et alibi passim*); néanmoins, les prêtres et les pharisiens disaient : « Que faisons-nous, parce que cet homme fait beaucoup de » prodiges (Jean, XI, 47)? » Comme, en outre, Pierre et Jean, pour confirmer la mission divine du Christ, avaient fait un miracle en public, ces mêmes hommes disaient encore : « Que ferons-nous à ces hommes? Parce qu'ils ont opéré un » miracle qui est connu de tous ceux qui habitent Jérusalem; » il est public et nous ne pouvons pas le nier (Act., IV, 16); » ils ne lui donnèrent pourtant pas leur assentiment; car, comme le dit saint Augustin : « Les prêtres et les pharisiens » se réunirent en conseil, et ils disaient que faisons-nous? et » pourtant ils ne disaient pas croyons (trait. 49, sur saint » Jean, n. 26). » Il y en eut plusieurs, néanmoins, qui, mieux disposés, crurent en Jésus-Christ, « voyant les miracles qu'il » faisait (Jean, II, 23, III, 2, XI, 45, etc.). » Que si telle était la conduite de ceux qui furent témoins des miracles du Christ et des apôtres, à combien plus forte raison ceux qui ne connaissent les miracles que par l'autorité historique peuvent-ils leur refuser leur assentiment? On peut en dire autant des autres motifs de crédibilité, des prophéties, dont l'événement a prouvé la vérité de l'excellence de la doctrine, du témoignage des martyrs, de la manière dont s'est propagée la religion chrétienne, ou plutôt catholique, de sa conservation au milieu des assauts qu'elle a eus à éprouver, etc. Les théologiens infèrent de là que, outre l'évidence de crédibilité, pour donner son assentiment à la foi comme divine, il faut encore le secours de la grâce intérieure, qui rend le cœur docile, et, sans elle, malgré l'évidence de crédibilité, les hommes ne donnent pas leur assentiment.

Aussi saint Thomas dit-il fort à propos sur cette question : « Est-il méritoire de croire; » il s'adresse l'objection suivante : « Celui qui donne son assentiment à une chose, en y » croyant, ou il a une cause suffisante de croire, ou il n'en a » pas. S'il a une cause qui le porte suffisamment à croire, il » ne semble pas dès lors que sa foi soit méritoire, car dès lors » il n'est pas libre de croire ou de ne pas croire. » Mais, s'il n'a pas une cause suffisante de croire, il y a légèreté à croire, d'après ces paroles de l'Ecclés., XIX, 4 : *Celui qui croit promptement a le cœur léger;* et il ne semble pas que cela

soit méritoire. Donc, croire n'est d'aucune façon méritoire. Après s'être adressé, dis-je, cette objection, le saint docteur y répond ainsi qu'il suit : « A la troisième, il faut dire que » celui qui croit a un motif suffisant de croire. Car il y est » porté par l'autorité de la doctrine divine confirmée par les » miracles, et qui plus est par un instinct divin intérieur qui » l'y invite. D'où il suit qu'il ne croit pas à la légère. Il n'a » pourtant pas un *inductif* suffisant pour savoir, et, par suite, » la raison du mérite subsiste (1). » Il a embrassé, comme d'habitude, en quelques mots ce que nous avons plus longuement exposé (2).

Concluons donc que la démonstration dont est capable la vérité de la foi, ou un motif quelconque de crédibilité, ne peut pas nuire à la liberté par laquelle la volonté doit commander un acte de foi, ainsi que nous nous étions proposé de le démontrer.

Objections.

Obj. L'acte de foi libre est incompatible avec un objet évidemment connu. 1. L'évidence, en effet, d'après Suarez, emporte de force la *conviction* (diss. 6, sect. 8); mais on doit en dire autant de l'évidence qui porte sur les motifs de crédibilité. Car, si l'évidence emporte invinciblement la conviction touchant un objet évidemment connu, elle ne l'emportera pas moins sur les motifs de crédibilité connus d'une manière évidente, et, par suite, l'assentiment que l'on donne en vertu de cette évidence ne peut nullement être libre, et par conséquent méritoire. 2. Ensuite, on ne peut pas concevoir de quelle manière la foi ou l'objet de la foi peut être évidemment croyable, puisque, ou l'on dit d'une chose qu'elle est évidemment croyable à cause de la foi humaine ou naturelle en vertu de laquelle quelqu'un connaît que les motifs de crédibilité sont

(1) 2, 2, q. 2, art. 9, 3e obj. Ces paroles ne sont pas tout-à-fait les mêmes dans l'éd. Rome, 1586.

(2) Voy. Suarez, de la Foi, diss. 4, sect. 5, n. 6, où il écrit, entre autres choses : « Je dis d'abord que cette évidence de crédibilité n'empêche pas » l'acte de foi sur les choses qui sont croyables, parce que la foi retient » toujours sa certitude et sa perfection, qui est bien supérieure : car il a été » dit plus haut que l'évidence de la vérité même, si elle est d'un ordre inférieur, n'empêche pas le véritable acte de foi sur la même vérité : donc, à » bien plus forte raison l'évidence de crédibilité, qui laisse toujours la vérité » dans une certaine obscurité, ne l'empêchera-t-elle pas. »

évidents en eux-mêmes, ou à cause de la foi divine. Or, si l'on tient la première de ces choses, l'acte de foi que l'on ferait serait seulement de foi humaine, tel qu'on en fait naturellement sur les autres objets humains. Or, la dernière de ces choses répugne, parce que, de ce qu'une chose est évidemment croyable, on ne peut pas la supposer de foi divine, puisque c'est un don interne, qui, par suite, ne peut pas être évidemment croyable. Donc :

Rép. 1. *D.* L'objet étant connu en tant qu'il est *évident en lui-même, C.* en tant qu'il est *cròyable, N.* pareillement pour la preuve, *D.* l'évidence de l'objet intuitivement connu contraint l'intellect, *Tr.* ou *C.* l'évidence de crédibilité, *N.* Nous avons déjà fait observer qu'il faut raisonner bien différemment de l'évidence, ou de la connaissance évidente métaphysique et intuitive, telle, *V. G.* que celle des principes et des axiômes, et de la connaissance moralement évidente, ou même, pour nous servir du langage de Suarez, de l'évidence purement abstractive et scientifique (1). S'il s'agit de la première, nous admettons facilement qu'elle emporte nécessairement l'assentiment de notre intellect, et que, dans ces cas-là, l'assentiment de l'intellect n'est pas libre; et c'est sous ce rapport que Suarez affirme que l'évidence seule peut contraindre l'intellect (2). Mais, s'il s'agit de la seconde, nous nions que cette évidence soit telle qu'il faille nécessairement, savoir, d'une nécessité absolue et *physique*, surtout pour les choses de foi divine, y souscrire; car en ceci l'intellect dépend grandement de la volonté, qui, si elle n'est pas bien disposée et qu'elle veuille combattre la vérité, peut facilement obscurcir la lumière de l'intellect et faire qu'il refuse son assentiment. Or, c'est à ce dernier genre qu'appartient l'évidence que pro-

(1) En effet, la première, qui consiste dans l'intuition des principes qui emportent avec eux l'évidence immédiate, est *immédiate, V. G.* le tout est plus grand que sa partie; il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas, et autres choses du même genre; l'autre, au contraire, savoir, l'évidence scientifique et abstractive, est celle que l'on acquiert par la discussion, et par la déduction même prolongée des principes à l'aide du raisonnement; en conséquence, on l'appelle *médiate*. Voyez Suarez, diss. 2, section 4, n. 9; et diss. 3, sect. 9, n. 3 suiv.; et diss. 4, sect. 6, n. 5, et ailleurs *passim*.

(2) Nous ferons observer d'abord, que les paroles du pass. cit. de Suarez sont celles-ci : « L'évidence seule contraint *l'intellect.* » Ensuite Suarez emploie précisément ces paroles au milieu des doutes qu'il propose; mais il résout la question, et il émet son sentiment, n. 12 et suivants, où il pose trois conclusions, que l'on peut voir *ibid.*

duisent les motifs de crédibilité naturellement connus. De là, comme nous l'avons dit, et de la nature des objets que l'on doit croire, découle la nécessité de la grâce, qui pousse l'intellect et la volonté à adhérer fortement à ces mêmes vérités de la crédibilité desquelles l'évidence naturelle donne à l'homme la certitude (1).

Rép. 2. Une chose peut être naturelle sous un rapport et surnaturelle sous l'autre : naturelle, en tant qu'elle est *connue;* surnaturelle, en tant qu'elle est *crue*. Un acte sera donc naturel si le jugement qui précède la volonté peut résulter et résulte réellement de la puissance du raisonnement naturel, ou de la connaissance des prodiges qui rendent ces objets évidemment croyables; mais il sera surnaturel si le Saint-Esprit vient à éclairer et inspirer l'intellect, et qu'il pousse la volonté à faire un acte de foi concernant un objet que l'on connaît même naturellement, pour que quelqu'un puisse croire *comme il faut*, d'après la doctrine catholique (voy. Suarez, diss. 6, sect. 8, n. 18). Car, comme le remarque Suarez, cette illumination surnaturelle de l'intellect qui survient et qui précède la volonté de croire n'est pas nécessaire pour former le jugement de la crédibilité, elle est seulement requise préalablement pour l'acte surnaturel (ibid., n. 12, 13, 14). On concilie parfaitement, de cette manière, des choses qui paraissent opposées, puisque d'un côté le jugement que forme l'intellect, à cause des motifs connus naturellement, *est naturel quant à sa substance;* d'un autre côté, le secours de la grâce qui survient le rend naturel, *ratione modi*, par lequel il élève la volonté et la meut surnaturellement, pour qu'elle commande l'assentiment surnaturel de l'intellect

(1) Voy. Suarez, diss. 4, sect. 5, n. 6 suiv., et diss. 6, sect. 8, n. 11, comme aussi le cardinal de Lugo, Traité de la vertu de la foi divine, diss. 2, sect. 1, n. 104, dont voici les paroles : « Ils objectent que l'assentiment de la foi doit » être libre; mais quand l'objet est évidemment certain, l'assentiment de » l'intellect n'est pas libre, il est nécessaire; donc il n'y a pas assentiment » de foi. Il est facile, d'après ce qui a été dit, de répondre à cela que l'acte » de foi est toujours libre; car, bien qu'il y ait d'un autre côté nécessité pour » l'intellect de donner son assentiment à cet objet, il n'y a jamais nécessité » néanmoins d'y croire pour un motif de révélation divine; ce qui suffit pour » que l'acte de foi soit libre, non pas, il est vrai, en lui-même, mais dans sa » cause, savoir, dans la volonté qui commande, soit que la volonté commande » de donner son assentiment à la véracité et à la révélation, et dès que cet » assentiment existe, l'intellect est dans la nécessité de croire l'objet révélé, » à cause de l'autorité divine, soit que l'on requière aussi une autre volonté » commandant un autre assentiment, outre l'assentiment émis déjà. »

concernant les objets de la foi. La proposition suivante rendra cela plus clair encore.

PROPOSITION IV.

La science et la foi peuvent porter en même temps sur le même objet.

Cette proposition réfute les mêmes adversaires que nous avons combattus dans la proposition précédente, savoir, ceux qui craignent que la science ne ruine complètement ou au moins ne débilite la foi, et qui craignent, à cause de cela, que si l'on n'admet pas quelque démonstration des choses que la foi enseigne, elle ne disparaisse ou qu'elle en ait à souffrir. Mais nous démontrerons clairement, comme il suit, que leurs appréhensions sont sans fondement aucun.

D'après ce que nous avons dit dans la première et la seconde proposition, les principes de la foi et de la science sont bien distincts les uns des autres; la science, en effet, s'appuie sur des principes connus naturellement, pendant que la foi s'appuie sur l'autorité de Dieu, qui révèle, et elle constitue, en conséquence, le motif ou l'objet formel de la foi elle-même. Donc, comme la révélation n'embrasse pas seulement ce qui surpasse la portée de notre raison, mais encore les vérités qui sont de l'ordre naturel, et qui, par suite, ne surpassent pas absolument la portée de notre raison, il s'ensuit que le même objet peut être connu à l'aide de divers principes, ou, ce qui revient au même, que le même sujet peut embrasser scientifiquement et croire par la foi, sans qu'il y ait opposition entre ces deux choses, un même objet, ou on peut avoir la foi et la science d'un seul et même objet (voy. ce que Estius écrit, c. 11, ép. Hébr., sur le c. 5, 1).

Ainsi nous pouvons connaître, à l'aide de la seule raison, *V. G.* que Dieu existe, qu'il est un, qu'il jouit de plusieurs attributs, lesquels sont infinis; que cela convient nécessairement à l'être premier, à la cause nécessaire, éternelle, indépendante et existant par une nécessité de sa nature, ou à l'être tel qu'on ne peut rien imaginer de plus grand et de plus parfait. Mais nous connaissons toutes ces choses-là par la révélation divine. On doit en dire autant de l'immortalité des esprits et de la liberté des récompenses et des châtiments qui nous sont réservés, selon la diversité des mérites, dans l'autre

vie, et d'une foule d'autres vérités semblables que nous croyons par la foi, et que nous connaissons et que nous démontrons aussi par la raison. Autrement, si on n'admettait pas cela, il en résulterait que plus l'homme est savant, plus aussi la foi diminue en lui, quoique l'expérience prouve le contraire (1). Puisque nous voyons les hommes les plus savants confesser le symbole de la foi, quoiqu'ils sachent, en le démontrant par les principes de la raison, que Dieu existe, et même qu'il est un, qu'il est tout-puissant, qu'il est le créateur du ciel et de la terre. Il faudrait, dans l'hypothèse de nos adversaires, regarder la condition des ignorants comme bien préférable à celle des savants; et il n'est personne qui ne regarde une telle assertion comme absurde.

Aussi voyons-nous ces mêmes Pères et des docteurs de l'Eglise, qui ont donné de l'existence de Dieu et de ses attributs des démonstrations multiples et inattaquables, pour ne pas parler des autres vérités, inculquer la nécessité de la foi à ces mêmes vérités révélées de Dieu. Saint Cyrille de Jérusalem établit en effet, dans sa 4e catéchèse, la nécessité de croire en Dieu et de croire par la foi ses attributs, *V. G.* sa puissance, sa sagesse, sa liberté, etc. (2); cependant on peut les connaître par la raison. Saint Augustin enseigne, lui aussi (*Cité de Dieu*), que l'office de la foi, « le premier et le plus important, » c'est de croire au vrai Dieu (liv. IV, c. 20); » et ailleurs, *passim* (3). De là l'illustre Suarez démontre, par plusieurs raisons, qu'un seul et même individu peut connaître, même d'une manière évidente, une seule et même chose, et la croire par la foi (diss. 3, toute la sect. 9); et saint Thomas enseigna

(1) C'est à cela que se rapportent ces paroles de l'Apôtre : « Il faut que » celui qui vient à Dieu *croie qu'il existe.* » Si quelque philosophe vient à Dieu, qui sait, par la raison ou la démonstration qu'il existe, devra-t-il, pour croire, oublier ou mettre de côté sa science?

(2) N. 4, 5 et 6. édit. Touttée, pag. 53-54, et encore catéch. 6, sur *un seul Dieu.*

(3) Comme Ruffin, dans son Explic. du symb., n. 4, saint Jean Chrysost., et plusieurs autres, que rapporte Grég. de Valentia, ouv. cit. De là saint Thom., 2, 2, q. art. 4, O, enseigne que l'homme doit nécessairement recevoir, par manière de foi, non-seulement ce qui est au-dessus de la raison, mais même ce que l'on peut connaître par la raison. Il donne de cela trois raisons, et voici la dernière : « Comme la raison humaine est grandement défectueuse » concernant la certitude sur les choses divines..... Donc, pour que les hommes » puissent avoir une connaissance indubitable et certaine de Dieu, il leur a » fallu apprendre par manière de foi les choses divines comme enseignées » par Dieu, qui ne peut pas mentir. »

avant lui qu'il faut croire ce que l'on peut prouver par la raison naturelle (1).

Soit donc que nous considérions les divers principes d'où découlent les mêmes vérités, soit que nous considérions leur nature, soit enfin que nous examinions la manière de penser et d'agir des Pères et des docteurs de l'Eglise, ce que nous avons posé est évident, savoir, que l'on peut connaître scientifiquement et que l'on peut croire par la foi un seul et même objet.

Objections.

Obj. La foi et la science, dans un seul et même sujet et sur une seule et même vérité, s'excluent mutuellement; leur coexistence implique même contradiction. Car. 1. la science exige la connaissance, et elle la veut au moins évidente et intuitive dans ses principes; pendant que la foi, elle, emporte dans sa notion la négation de la connaissance intuitive et évidente; mais, comme il répugne que quelqu'un voit et ne voit pas en même temps une chose, la thèse proposée répugne donc. 2. Elle est en outre opposée à l'Ecriture; car la foi, d'après l'Apôtre, « est le fondement des choses qu'il faut » espérer, et la preuve de celles que l'on ne voit pas (Hébr., » XI, 1). » Si les choses que l'on croit par la foi sont cachées, par là même on ne peut pas les savoir ou les voir. 3. Appuyés sur cette autorité, les Pères de l'Eglise enseignent constamment que la foi a pour objet les choses que l'on ne voit pas. Saint Augustin, entre autres, dit : « Qu'est-ce que la foi, si ce » n'est croire ce que l'on ne voit pas (traité 40, sur saint Jean, » n. 9)? » Et il recommande plus expressément encore la foi, par cela « que ce que l'on croit ne se voit pas (traité 89, n. 1); » et encore : « Ce que nous comprenons, écrit-il, nous » le devons à la raison; et ce que nous croyons nous le devons » à l'autorité (liv. de l'*Utilité de croire*, c. 11, n. 25, cit. » précéd.). » Saint Grégoire-le-Grand, lui aussi, à l'occasion de ces paroles de Jésus-Christ : *Parce que tu m'as vu, Thomas, tu as cru;* comme la foi a pour objet les choses cachées, il répond : « Parce qu'il (Thomas) a vu une chose et » qu'il a cru l'autre; il a donc vu l'homme et il a confessé

(1) Comme le prouve le texte cité un peu plus haut, et, en outre, I p., q. 1, art. 6 et 7, et Cont. Gent., liv. I, c. 4.

» Dieu (hom. 26, sur l'év., n. 8, œuv. éd. Bénéd., t. I); » tenant pour certain que l'on ne peut croire et voir une même chose. 4. Marchant sur leurs traces, le docteur angélique pose partout comme un principe inébranlable que le même sujet ne peut pas *voir* ou *connaître* une même chose et *la croire;* et des passages presque sans nombre que l'on pourrait en citer, nous nous bornerons à celui-ci : « Il est manifeste que l'im-» perfection de la connaissance est de la raison de la foi; car » on dit, dans sa définition : *La foi* est le fondement des » choses qu'il faut *espérer,* etc.; et ainsi l'imperfection de la » connaissance est de la raison de la foi. D'où il découle clai-» rement *que la foi ne peut pas être une connaissance parfaite* » *demeurant au même point* (1, 2, q. 67, art. 3, O); » ou encore plus clairement : « Toute science, écrit-il, se tire de » quelques principes connus par eux-mêmes, et par suite, » vus, et par conséquent il faut que tout ce qui est su soit vu » d'une manière quelconque. *Mais il n'est pas possible que la* » *même personne voie et croie la même chose.* Il peut néan-» moins arriver que ce que l'un voit et sait l'autre le croie » (2, 2, q. 1, art. 5, O). » Il enseigne, en conséquence, « que » l'existence de Dieu et autres choses du même genre, que la » raison peut nous faire connaître de Dieu, comme il est dit, » Rom., I, *ne sont pas des articles de foi, mais les préam-* » *bules des articles* (I p., q. 2, art. 2, *ad* 1). » Cela n'empêche pas que ces mêmes vérités soient contenues dans le symbole, puisque, répond le saint docteur, toujours d'accord avec lui-même : « Les choses que l'on peut prouver par la dé-» monstration doivent être comprises parmi celles qu'il faut » croire, non pas parce que tous les croient simplement, mais » parce qu'elles sont les préambules de celles qui sont de foi; » et ceux qui ne peuvent les démontrer doivent au moins les » présupposer par la foi (1). » Donc :

Rép. N. A. Quant à la première preuve, D. Min. Il répugne que le même sujet voie et ne voie pas la même chose *par le même acte, Tr. par des actes divers, N.* Il semble répugner, assurément, que quelqu'un voie et ne voie pas par le même acte, ou qu'il voie et qu'il ne voie pas; mais il ne répugne pas, ou il n'y a pas de contradiction à ce que quelqu'un, par un

(1) 2, 2, q. 1, art. 5, *ad* 3. Le P. Rozaven cite plusieurs autres témoignages du même saint docteur, ouv. cit., 1 éd., p. 101 et 180.

acte différent ou distinct, comme aussi par un moyen ou un principe divers, connaisse et croie. Ainsi il y a contradiction à ce que quelqu'un fasse en même temps à pied et en voiture le même chemin; mais s'il y a deux actes divers et distincts, il n'en est pas ainsi. Mais comme autre est l'acte, et autre le principe par lequel quelqu'un connaît et voit clairement par une faculté naturelle, et autre celui par lequel il croit la même chose d'une foi surnaturelle à cause de l'autorité divine, il est évident qu'il ne répugne nullement à ce que quelqu'un connaisse et croie, sous divers rapports et par un acte distinct, une même chose (1). Mais ceci est plus évident encore dans le cas présent, en raison de la matière proposée, par le fait même qu'il ne s'agit pas de la vision ou de la connaissance intuitive, mais bien de la connaissance ou de la vision abstractive, telle qu'on l'obtient par la science, et qui est par suite susceptible d'une plus grande certitude ou au moins d'une plus ferme adhésion de l'intellect commandée par la volonté à cause de l'autorité de Dieu, que l'adhésion que l'intellect et la volonté donnent à un objet en vertu de la connaissance qu'on en a par la science seule (voy. aut. cit., pass. cit., et de Lugo, sect. 2). Ensuite, on ne peut pas confondre la science avec les principes de la science, puisque les principes, en tant que connus par eux-mêmes, et présentant d'eux-mêmes une évidence immédiate, poussent nécessairement l'intellect à donner son assentiment sans que la volonté y influe en rien; mais il n'en est pas de même des conclusions que l'on tire de ces mêmes principes à force de déductions; car, comme souvent au moins elles ne présentent pas une semblable évidence, l'intellect n'est pas aussi invinciblement contraint, ce qui fait que la volonté peut, par ce moyen, en pesant les raisons, le déterminer à donner son assentiment (voy. Suarez, diss. 3, sect. 9).

Rép. 2. *D. La foi est le fondement*, etc., en tant qu'elles sont l'objet de la foi, *C.* en tant qu'on les connaît par la science, *N.* On voit la réponse par ce qui a été dit; car si on peut connaître et croire par un acte et un moyen distinct et différent une chose, il s'ensuit que l'acte de la connaissance n'est pas opposé à l'acte de foi. Joignez à cela que la science ne nous donne pas *l'apparence* ou la connaissance des choses

(1) Voy. de Lugo, ouv. cit., diss. 2, sect. 3, n. 105 suiv., comme aussi sect. 2, n. 66. Voy. aussi Vasquez sur la III part. Saint Thomas, diss. 53, c. 1, n. 5, et diss. 62, c. 4, n. 33; Suarez, liv. cit., n. 119.

divines telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais seulement, comme nous l'avons dit, la connaissance abstractive qui, en conséquence, laisse subsister l'obscurité que suppose la foi (1).

Rép. 3. Nous distinguons ici de la même manière; c'est parfois dans ce sens que parlent les Pères; certes, dans les passages objectés, les saints Augustin et Grégoire-le-Grand exposent la nature de la foi qui, dans la manière dont ils la conçoivent, veut que l'on donne son assentiment à l'autorité, contrairement à ce qu'emporte l'assertion de la science.

Quant à l'expression de saint Grégoire-le-Grand en particulier, je ferai observer qu'il n'avait en vue que les choses qui tombaient sous les sens de l'apôtre Thomas, dont certes on n'a pas la foi, mais que son intention n'était pas d'exclure sa foi touchant la substance que cachaient les apparences, puisqu'il est indubitable que, soit l'apôtre Thomas, soit les autres apôtres, ils crurent tout aussi bien à la véritable humanité du Christ, puisque cette vérité est un article de foi.

Rép. 4. *D.* Saint Thomas a établi qu'un même sujet ne pouvait pas voir et croire en même temps une chose dans le sens que nous venons de dire, *C.* dans un autre sens, *N.* Les textes cités, et un grand nombre d'autres que l'on pourrait aussi citer, ne prouvent pas autre chose. Ils prouvent uniquement que le docteur angélique estimait qu'il est impossible d'avoir sous le même rapport la science, ou, si l'on veut, la

(1) C'est à cela que se rapporte ce qu'écrit Estius sur le c. 11, v. 1 de l'ép. Hébr., où, expliquant cet *argumentum non apparentium* de l'Apôtre, il écrit : « Car ce qui fait l'éloge de la foi, c'est de donner à cause de l'autorité divine » un assentiment inébranlable aux choses que l'on ne voit pas, quelles que » soient les réclamations de nos sens naturels. Quoiqu'il arrive *que nous* » *croyons les choses que nous voyons*, si elles s'appuient sur le témoignage de » Dieu, la puissance de la foi ne brille pas moins dans la foi que nous en » avons; car on les admet *même* sans ce témoignage, comme étant suffisam» ment connues par les sens ou l'expérience et le témoignage des hommes; » comme que Jésus a été crucifié et qu'il est mort; que David a régné; que » Paul a prêché aux Gentils. C'est *aussi* à cela qu'il faut rapporter les choses » que l'on peut connaître par la démonstration; comme qu'il n'y a qu'un » seul Dieu infini et souverainement bon, etc. L'Apôtre ne pense donc pas » que tout ce que l'on croit *n'est pas apparent*, mais que la foi est cette qua» lité de l'esprit que nous tenons pour très-certaines, à cause de la parole et » du témoignage de Dieu *même*, les choses que nous ne voyons pas, et que les » sens refusent de croire. Telles sont les choses qui sont *par elles-mêmes* » l'objet de la foi; il n'en est pas de même des autres. » Voy. aussi de Lugo, ouv. cit., dissert. 2, sect. 2, n. 98, où il réfute longuement la difficulté en question.

connaissance évidente et la foi en même temps, puisque celle-ci exclut celle-là.

Au reste, que saint Thomas ait pensé que la foi et la science d'une même vérité dans le même sujet ne répugnent pas absolument, on le voit par sa doctrine, par laquelle il tient que l'état de la foi et l'état de la science ne s'excluent pas, ou que la foi et la science sur une même chose peuvent subsister ensemble (1); soit aussi parce qu'il établit comme une chose certaine que les anges et le premier homme, avant le péché, eurent une connaissance abstractive de Dieu bien plus parfaite que celle que nous pouvons acquérir par la science, en même temps que la foi (2). Il ne repousse par conséquent de la foi que la seule connaissance intuitive de Dieu, dont nous jouirons, nous en avons l'espérance, dans la céleste patrie (3). Donc, à moins que nous ne voulions mettre le docteur angélique en contradiction avec lui-même, nous devons nécessairement reconnaître qu'il fut du même avis (4).

ARTICLE II.

Du lien et de la relation mutuelle de la foi et de la raison.

Nous nous sommes appliqué jusque-là à exposer, selon que l'exige le but que nous nous proposons, les principes constitutifs et la nature de la foi considérée en elle-même; nous

(1) *Apud* Suarez, diss. 3, sect. 9, n. 4. C'est ce que l'on voit en outre par ce que nous avons cité, un peu plus haut, du même saint docteur.

(2) 2, 2, q. 5, art. 1. O. Voici ses expressions : « La seule manifestation qui » exclut la raison de la foi, c'est celle par laquelle on croit une chose appa» rente, ou que l'on voit ce qui est l'objet principal de la foi. Mais le principal » objet de la foi, c'est la vérité première, dont la vision rend bienheureux, » et succède à la foi. Donc, comme l'ange avant d'être confirmé, et l'homme » avant le péché, ne jouissaient pas de cette béatitude qui fait que l'on voit » l'essence de Dieu, il est évident qu'il n'eut pas cette connaissance manifeste » qui exclut la raison de la foi. Il ne put donc ne pas avoir la foi que parce » qu'il ignora complètement ce qui est l'objet de la foi. »

(3) Ibid., *rep. ad* 1 : « On peut dire, dit-il, que la contemplation qui fait » disparaître la raison de la foi, est la contemplation de la patrie par laquelle » on voit la vérité surnaturelle dans son essence. Mais l'ange n'en jouit pas » avant d'être confirmé, non plus que l'homme avant le péché; mais leur » contemplation surpassait la nôtre, et comme elle les rapprochait plus de » Dieu, ils pouvaient clairement connaître un plus grand nombre de choses » des mystères et des effets divins que nous ne le pouvons, nous. »

(4) Voy. Salmeron, sur le c. 11 de l'ép. Hébr., diss. 20, 10 dout., œuv. t. XI, p. 764, et Grég. de Valentia, diss. 1, de la Foi, q. 1, p. IV, § 2, éd. de Lyon, 1603, t. III, p. 68 suiv.

allons maintenant rechercher quels sont les rapports de cette même foi avec la raison dans l'acte même par lequel on croit et dans ses objets. Nous aurons ici à réfuter plusieurs erreurs. Car, outre que tous les incrédules qui se gratifient du nom de philosophes n'ont pas cessé de crier dans tous les temps, et surtout de nos jours, que la foi admise c'en est fait de la raison de l'homme, on a beaucoup discuté pour savoir si la foi peut proposer et propose réellement aux hommes de croire quelque chose de contraire aux principes natifs de la raison elle-même. Nous avons déjà rappelé plus haut qu'un grand nombre de protestants, Luther en tête, ont admis cette opinion qu'entre la foi et la science, la théologie et la philosophie, il doit y avoir guerre, et qu'il peut se faire qu'une chose soit vraie *théologiquement*, et que *philosophiquement* elle soit fausse, *et vice versa* (1); il en est même, qui plus est, qui en sont venus à poser cette maxime de Tertullien : *Credo quia absurdum*, comme le cachet de la foi (2). Notre amour pour la vérité fait aussi que nous n'avons pas voulu taire que quelques théologiens de nos jours ont pensé que les premiers principes évidents et universels de la raison prouvent parfaitement les choses naturelles, mais qu'il n'en est pas ainsi pour les choses de la foi qui, excédant en tous points les limites de la raison, ne peuvent pas se mesurer d'après les principes rationnels (3). Pour nous, donc, défendant le légitime accord de la foi et de la raison, nous allons tâcher de le faire dans les propositions suivantes :

(1) Voy. n. 9 de cette partie III.

(2) Ceci est encore comme la profession de foi de quelques protestants d'Allemagne, dits *orthodoxes*, car ils défendent leurs livres symboliques contre les rationalistes.

(3) Or, il est étonnant qu'Antoine Genovesi ait embrassé cette doctrine antiphilosophique. Il soutient, en effet, III part., *Elém. métaph.*, c. 5, § 18, que tout ce qui nous a été transmis est d'accord avec la raison universelle et infinie ; mais que ce qui est du ressort de la raison humaine n'appartient pas à la matière des mystères divins, et qu'elle ne s'entend seulement qu'à la nature des choses créées ; or, il en dit autant des *axiômes*, d'où il conclut : « C'est » pourquoi elles ne touchent point à la nature de Dieu, donc on ne peut en » tirer aucun argument ni pour ni contre. C'est pourquoi ici que les théolo- » giens de l'école qui répondent très-pertinemment cela (savoir, *que deux » choses qui ressemblent à une troisième sont semblables entre elles*), et autres » axiômes semblables, les appliquent aux choses créées et non aux choses » divines. » Cette fausse doctrine philosophique est parfaitement réfutée par un autre illustre philosophe italien, César de Horatiis, professeur dans l'archigymnase de Rome, ouv. intit. Méthode gén. de philos., et Devoir du philosophe, Rome, 1778, c. 20.

PREMIÈRE PROPOSITION.

La foi n'éteint jamais la lumière naturelle de la droite raison, et elle ne peut jamais être opposée à aucune.

Il est facile d'établir la thèse posée par l'argument suivant. Si la foi éteignait la lumière native de la raison, et si elle lui était opposée, cela se ferait ou parce qu'elle exigerait que la raison donne un assentiment aveugle aux objets qu'il faut croire, ou qu'elle proposerait à la raison de croire quelque chose qui combattrait ouvertement les principes de cette même raison. Or, ni l'un ni l'autre n'a lieu.

Or, tout ce que nous avons établi jusque-là, concernant la nécessité de la connaissance naturelle préalable et même certaine, relativement à la *crédibilité* de la révélation divine, pour faire un acte de foi surnaturel à l'aide de la grâce divine, prouve la première de ces choses. Car si la foi elle-même exige, comme condition *préalable*, que la raison comprenne de quelque manière *ce qu'il* faut croire (1), et en outre qu'elle voie *pourquoi il faut croire;* si la foi lui présente de tels motifs de crédibilité évidente qu'ils puissent l'amener d'une manière pleinement raisonnable à admettre les objets de la foi, loin d'anéantir les droits de la raison, ne les défend-elle pas plutôt? La raison agirait donc d'une manière déraisonnable si, ces motifs extrinsèques de croire posés, elle empêchait l'intellect de se soumettre à la première vérité qui révèle, à Dieu (2).

Mais on prouve invinciblement aussi l'autre partie; la révé-

(1) Saint Augustin a justement observé que tout dans les mystères ne tombe pas sous la foi, mais qu'ils renferment certaines choses que nous pouvons suffisamment connaître pour avoir une notion du mystère lui-même : « Nous » croyons, dit le saint docteur, que Jésus-Christ est né de la vierge que l'on » appelait Marie. Mais qu'est-ce qu'une vierge, qu'est-ce que naître, qu'est-ce » qu'un nom propre, nous ne le croyons pas, nous le savons. » De la Trin., liv. VIII, c. 8. On doit en dire autant des autres mystères, et on voit par là que ce que les incrédules prétendent savoir, que les mystères ne sont qu'un vain son que l'on ne peut pas concevoir, est entièrement faux.

(2) Duguet l'a fait justement intervenir apostrophant ainsi la raison : « Ecoutez » un maître qui m'est supérieur, et n'écoutez que lui. C'est par mon ordre » que vous me quittez, et c'est ma lumière qui vous conduit à une autre. Il est » juste que je sache si c'est Dieu qui révèle ses volontés et ses mystères, » parce que je ne dois rien croire que lui, et ne me fier qu'à sa vérité, mais » quand je suis certain que c'est lui qui parle, je n'ai plus qu'à l'écouter et » me taire; » des Principes de la foi, t. I, c. 1.

lation, en effet, qui est l'objet de la foi, et la raison naturelle n'ont-elles pas l'une et l'autre Dieu pour auteur? Ne sont-elles pas toutes les deux comme deux rayons d'une lumière indéfectible, comme deux ruisseaux qui découlent d'une même source inépuisable? Quelle opposition peut-il donc y avoir entre elles? Comment la vérité pourra-t-elle donc jamais contredire la vérité? Ou bien Dieu se contredira lui-même en nous enseignant par ces deux moyens des choses contraires? Il est donc certain qu'aucun dogme divin ne peut être contraire à la raison, savoir, à la raison qui procède d'une manière droite et d'après les lois de sa nature, mais non pas à la raison quelconque, qui viole témérairement les lois qui doivent la diriger (1).

En outre, ou les vérités proposées par la foi ne dépassent pas la portée de la raison, ou elles la dépassent entièrement. Pour les premières, il n'est pas d'opposition à craindre, puisque la foi fait par là percevoir à la raison de tels germes de vérité qui, bien que plus solides et plus féconds, sont, si je puis ainsi dire, de son domaine, et qu'elle avait déjà découverts, ou qu'elle pouvait absolument découvrir; et maintenant que la foi les lui a fait connaître, elle pourra plus facilement, à l'aide de sa propre lumière, les développer et s'enrichir de nouvelles vérités du même ordre. Que s'il s'agit des vérités supérieures à la raison ou des mystères, jamais la raison n'y pourra découvrir de répugnance intrinsèque; car cette connaissance supposerait une notion parfaite du *sujet* et du *prédicat*, et de leur lien *intrinsèque*, ce qu'exclut la nature même du mystère (2). Car qu'est-ce que la proposition d'un mystère, si ce n'est la connaissance d'une chose que nous ne pouvions connaître que par celui-là seul qui la dit ou la révèle, et dont l'*existence* est certaine, mais dont on ne connaît point la *manière* dont elle existe, non plus que les qualités dont elle jouit? Et on ne peut même pas les connaître, qui plus est. Il ne peut donc y avoir qu'une

(1) Cette opposition ne peut venir que d'une manière perverse de philosopher, comme le démontre solidement César de Horatiis, ouv. et ch. cit.; et il s'applique tout entier à donner une bonne méthode et à persuader tous les philosophes de la suivre. On peut y trouver aussi plusieurs excellentes choses pour défendre les dogmes de la foi.

(2) L'illustre Gerdil expose admirablement cet argument dans son ouv. int. Introduction à l'étude de la religion, même à l'aide d'exemples tirés des mathématiques. Voy. p. 135, et même, si on en a le désir, notre Traité de la vraie religion, t. I, c. 1, prop. 3.

opposition apparente que le légitime usage de la raison fera facilement disparaître (1). Cela avait déjà appelé l'attention de saint Thomas (2). C'est ce qu'a formellement déclaré le Ve concile de Latran en ces termes : « Comme le vrai n'est » jamais opposé au vrai, nous définissons que toute assertion » opposée à la foi est complètement fausse (3). » C'est enfin ce que nous avons tâché de faire nous-mêmes dans tout le cours de nos leçons, lorsque nous avons parlé des mystères de la foi en particulier.

Objections.

I. *Obj.* Il ne peut pas y avoir de plus grande opposition que celle qui existe entre la foi et la raison; car 1. la foi est un assentiment aveugle aux objets auxquels la raison n'entend rien, qu'elle ne voit pas. Mais la raison ne repose que sur l'évidence, et elle jouit du droit absolu de tout peser pour juger en dernier ressort de la vérité et de l'erreur. 2. Aussi ne saurait-on trop louer ceux qui ont tâché d'émanciper la pensée philosophique de l'autorité; il en est résulté que chacun a pu discuter sans contrainte les grands problèmes qui ont

(1) Les arguments qui ne sont que *physiquement* ou *moralement* certains, ne suffisent pas à ruiner les dogmes de la foi; car, comme ils n'emportent qu'une nécessité non pas absolue, mais *hypothétique*, ils ne peuvent pas atteindre la nature divine. Les principes métaphysiques seuls, qui sont fondés sur les principes de *contradiction*, appartiennent indubitablement aussi à la nature divine, et prouveraient par suite l'impossibilité absolue de leur contraire en Dieu lui-même; et les théologiens qui le nient renversent toute certitude, et enlèvent à la raison humaine la possibilité de l'établir concernant Dieu et ses propriétés. Mais il est impossible de démontrer qu'un mystère soit opposé à un principe métaphysique de ce genre; cela ne présente pas de difficulté insoluble; et tous les efforts des incrédules n'ont abouti qu'à leur manière sophistique et entortillée de raisonner.

(2) Liv. I, *cont. Gent.*, tout le c. 7, où il développe longuement cela. Nous nous contenterons de citer le n. 1 : « Pour les choses, dit-il, qui sont natu» rellement gravées en nous, il est certain qu'elles sont très-vraies, au point » qu'il n'est pas possible de penser qu'elles sont fausses, non plus que ce que » tient la foi, puisque Dieu l'a confirmé d'une manière si positive, qu'il est » impossible d'en admettre la fausseté. Donc, comme le contraire seul est » faux, il est impossible que cette vérité, donnée comme de foi, soit contraire » aux principes que la raison connaît naturellement. »

(3) *Collect. concil.*, Ven. Colet., t. XIX, col. 818. Or, ce décret fut publié contre les philosophes qui pensaient qu'il peut y avoir quelque chose de vrai en théologie qui est faux en philosophie. Le concile était si éloigné de croire que la foi eût à redouter le libre usage de la raison, que Léon X, qui était alors souverain pontife, engagea les philosophes de ce temps-là, qu'il les exhorta à démontrer l'immortalité de l'âme à l'aide de la raison naturelle, et réfuter les arguments contraires par le même moyen.

Dieu, l'homme et la nature pour objet. 3. Et cela exalte, sans impiété aucune, Dieu lui-même, qui est l'auteur de la raison, car cette obéissance seule est raisonnable, qui fait que la raison obéit aux seules lois et aux principes qui la dirigent (1). Donc :

Rép. N. A. Quant à la première preuve, D. La foi dans les mystères est un assentiment aveugle quant au *lien intrinsèque* du sujet et du prédicat, *C.* quant aux motifs *extrinsèques* de donner un ferme assentiment, *N.* La nature de la raison humaine est telle qu'elle ne peut rien tenir pour certain et pour vrai sans un motif puissant et raisonnable, et il lui appartient de chercher ce motif. Mais comme les objets de la connaissance sont de natures diverses, et qu'ils découlent de diverses sources, *les motifs* de cet assentiment ferme et raisonnable peuvent être *intrinsèques* ou *extrinsèques*. Est-ce que tout ce que la raison admet ou doit admettre pour vrai découle des simples relations des idées, ou de la contemplation de la nature? Pourra-t-elle rejeter la vérité historique elle-même, bien qu'elle ne s'appuie que sur des motifs extrinsèques? Ne doit-on pas croire, d'après la règle posée par Newton, ce qu'une expérience constante et certaine nous apprend, quand même la raison ne s'en rendrait pas compte? Combien de choses la physique ne tient-elle pas pour indubitables, bien qu'elles soient en parties connues et en partie inconnues? La foi ne refuse donc pas à la raison le droit de rechercher ces fondements de la révélation, qui fournissent de puissants moyens de crédibilité ; *car si ces témoignages ont acquis un haut degré de crédibilité*, elle *vaincra lorsqu'elle sera jugée.*

(1) Telles sont, avec plusieurs autres semblables, les choses que met en avant, avec l'école néo-éclectique, M. Bouillier, professeur de philosophie à Lyon, dans *le discours d'ouverture à la faculté des lettres de Lyon*, Lyon, 1840, de la page 5 à la page 10. Ce n'est d'ailleurs là qu'un faible échantillon du rationalisme philosophique qui règne maintenant dans plusieurs écoles de France et qui y progresse de plus en plus chaque jour, comme on le voit par les lettres pastorales des évêques ; et parmi ces pièces brille celle de Mgr d'Astros, archevêque de Toulouse, contre l'enseignement de Gatien Arnoult, professeur à la faculté de Toulouse, dont il donne plusieurs échantillons. Nous y remarquons que ce professeur, discourant de la religion, qui conduit, d'après lui, à la perfectibilité, il conclut : « Elle *exclura la foi* pour faire place *à la raison.* » Dans l'avenir il y aura triomphe éclatant et développement complet des » principes du christianisme, etc. » Voir l'*Union cathol.*, 5 févr. 1842. Cette école, après Hégel, fait un christianisme philosophique, et elle cherche le Christ historique *dans l'idée* de l'esprit. Mais nous avons en partie traité déjà de cela, et nous en traiterons encore en partie plus loin.

Mais vouloir mesurer la nature des mystères par la raison, ce serait s'élever orgueilleusement contre Dieu, comme si sa nature et sa science infinie n'avait rien qui pût et dût être caché à la raison humaine.

Rép. 2. Ceux qui se sont efforcés d'émanciper la pensée philosophique du joug de l'autorité, *C.* philosophique, *Tr.* divine, *N.* Que nous importent à nous les opinions diverses des philosophes dogmatiques? Nous laissons là-dessus à la droite raison tous ses droits. Mais vouloir émanciper la pensée philosophique de l'autorité divine, qui révèle et qui atteste la vérité de sa révélation par tant de témoignages indubitables, ceci, loin d'être louable, est au contraire excessivement funeste, ignominieux pour la raison du philosophe. Car celui qui procède de la sorte forfait à cette *soumission raisonnable* à laquelle il est astreint à l'égard de son créateur; il se soustrait à la vérité qui brille à ses yeux; il rejette sottement loin de lui cette partie sublime des connaissances, qui élèvent la raison au-dessus d'elle-même, qui lui découvrent les mystères profonds de l'humanité, qui lui font connaître la vraie destinée de l'homme, qui lui montrent les rapports admirables qui existent entre l'ordre physique, intellectuel et moral, et il hésite, il flotte encore incertain à l'égard de ces mêmes vérités, que la raison pourrait connaître par elle-même, mais que la révélation lui fait connaître et d'une manière plus complète et d'une manière plus solide. Or, ceci est vraiment déplorable, mais l'histoire de la fausse philosophie moderne en fournit un exemple qui n'est que trop réel (1).

Rép. 3. *N.* Dans le sens de nos adversaires. Puisqu'il n'y a d'obéissance raisonnable que celle par laquelle la raison obtempère aux lois et aux principes certains; mais, est-ce que les lois et les principes certains de la raison exigent que la

(1) Nous rappellerons à juste titre ici le remarquable ouvrage de l'illustre Severini Fabriani, *la Religion chrétienne démontrée par la nature de ses mystères,* Modène, 1828-1837, divisé en quatre parties, où il entreprend de démontrer invinciblement cela : « Nella prima, che tutti i sistemi di religione » o d'incredulità inventati dagli uomini contengono misteri, i quali con le » loro assurdità offendono l'umana ragione. Nella seconda che tutti i sistemi » di religione e d'incredulità inventati dagli uomini contengono misteri i quali » colle loro conseguenze corrompono la morale. Nella terza, che sola la reli- » gione cristiana contiene misteri, i quali invece di offendere, sublimano » l'umana ragione. Nella quarta, che sola la religion cristiana contiene misteri, » i quali invece di corrompere, perfezionano la morale; » voy. *Introd.*, p. 6 et suiv.

raison ne tienne pour vraies que les seules choses dont elle a la connaissance, l'intelligence *intrinsèque*, ou que lui montrent ces vérités externes? Est-ce que la loi de la raison n'est pas très-certaine, pour qu'elle admette même les choses dont l'existence lui est prouvée par des arguments très-puissants, bien qu'*extrinsèques*. Qu'y a-t-il donc de plus conforme à la raison que de la voir s'abandonner à l'autorité qui l'instruit d'une manière claire, et que de la voir se reposer en elle comme dans le sein de la plus aimante des mères?

II. *Obj*. Le principe posé que la foi ne peut ni ne doit être opposée à la raison, 1. la véritable raison du surnaturalisme dans les mystères cesse dès lors (1). Car il s'ensuit 2. que la raison doit évoquer à son tribunal *chacun des dogmes de la foi,* afin de juger, par une démonstration rigoureuse, s'ils sont contenus dans les propres sources de la foi, savoir, la parole de Dieu écrite ou traditionnelle; autrement, pour ceux au moins qui sont capables de faire ces recherches, l'acte de foi ne serait pas prudent, et ils pècheraient contre la raison (2);

(1) Nous nous sommes fait un devoir de rapporter cette objection et les suivantes, parce qu'il y a un certain nombre de catholiques et même de protestants, surtout en Allemagne, qui ont pris occasion de la condamnation de la doctrine de Hermès, ainsi que nous l'avons déjà observé pour se jeter dans une extrémité opposée au rationalisme, et qui admettent *le néant* de la raison. Pour nous, n'ayant en vue que l'intérêt de la vérité et de la religion, nous ferons connaître ce qu'il y a ici de répréhensible dans Hermès, pour qu'on puisse éviter les extrêmes, et connaître la voie intermédiaire que seule on peut suivre en toute sûreté.

(2) Peut-être encourrai-je la haine des partisans de Hermès, en attribuant cette doctrine à leur maître, quand il dit lui-même dans sa dogmatique christiano-catholique, part. I, p. 21 : « Si Jésus est l'*envoyé* de Dieu..... *tout* » *ce qu'il* nous a enseigné comme envoyé de Dieu est vrai..... Nous n'avons » dès lors plus à *démontrer* sa doctrine, et moins encore à la saisir. S'il est » une fois démontré que Jésus l'a enseignée, nous devons par suite l'embrasser » et la croire vraie. » Ils opposeront aussi plusieurs passages où Hermès proclame l'*enseignement de l'Eglise* comme la règle de la foi catholique. Ces choses sont excellentes, nous le voulons bien; mais en vertu de quel pacte concordent-elles avec le système entier de Hermès? 1. Comment se fait-il alors que Hermès exige expressément, comme *condition sine qua non,* pour le discernement et l'admission de *chacun* des articles de foi, pour que la foi soit pieuse et raisonnable, une *démonstration* rigoureuse? Voy. ce que nous avons cité de lui un peu plus haut, de l'Introd. phil. 2. Pourquoi Hermès a-t-il posé dans sa *Méthodologie* qui précède son *Introduction positive à la théologie catholique du Christ,* les règles suivantes comme inévitables : « I. Nous de- » vons mettre de côté tous les systèmes, soit de *théologie* soit de *religion,* » en tant que nous ne les connaissons pas encore *théoriquement* comme » certainement vrais; tout ce que nous pouvons faire, si notre esprit est » vivement persuadé, c'est qu'il n'y en a pas même un seul, *V. G.* le *catho-* » *licisme* ou le *christianisme*, de vrai, par cela que nous sommes nés dans

3. il s'ensuit encore que lorsqu'il est démontré qu'un dogme a été certainement révélé, la raison ne peut ni ne doit lui donner son assentiment qu'*après* s'être assuré, par l'examen, que ce dogme ne répugne point en lui-même à ses principes naturels (1); de là il serait entièrement vrai que la raison en

» son sein; et que nous agirons saintement et d'une manière juste, en con- » science, si nous l'embrassons (ce système de religion), où nous conduira » notre raison, parce qu'elle est l'*unique règle* que l'*auteur de nos jours* » nous a départi en nous créant, pour régler notre conduite pendant notre » vie, avec le dictamen qui proclame hautement, dans notre cœur, qu'il faut » la suivre quelque part, enfin, *qu'elle puisse nous conduire*. II. Nous devons » être prêts à suivre l'oracle de la raison, *sans tenir aucun compte* de ses » rapports avec les doctrines théologiques ou *religieuses admises jusque-là*... » car autrement nous pècherions contre la raison, et par suite contre celui » qui nous l'a donnée, et cela sur un point d'où doit peut-être dépendre » notre salut et pour le temps et pour l'éternité; » pag. 30, 31. « Sont-ce là » les règles qu'il faut prescrire aux théologiens et aux élèves de théologie » catholique, comme devant faire dépendre la persévérance de leur foi au » catholicisme, ou la répudiation de ce même catholicisme de la démon- » stration rationnelle qu'il en faut faire? III. C'est pourquoi Hermès dans sa » *Méthodologie* qu'il place en tête de la première partie de sa Dogmatique, » prescrit: 1. Il faut considérer quelque dogme que ce soit comme un pro- » blème. 2. On doit s'enquérir, touchant ce dogme, ce que contiennent les » sources théologiques. 3. Il faut avoir recours, pour connaître le sens de » chaque passage, aux recherches grammaticales, critiques, philosophiques, etc. » Ceci fait pour tous les passages, on doit les comparer et voir s'ils se prêtent » un appui mutuel. » Et alors, enfin, il faut interroger la *raison* pour savoir après tout cela *ce qu'elle veut qu'on admette comme la doctrine de Jésus*. Telle est l'unique doctrine *historiquement vraie*. Si la raison *n'exige pas qu'on admette quelque chose* comme la doctrine de Jésus historiquement vraie, alors la doctrine proposée dès le principe d'une manière *problématique*..... tombe d'elle-même comme une chose dont la révélation ne dit rien en dehors de la théologie spéciale chrétienne catholique..... « Mais ensuite, si *la doctrine de* » *Jésus* est historiquement certaine, on recherche sa vérité *interne*.... mais » jusque-là qu'elle *contredise les autres connaissances certaines de la raison,* » *oui ou non.* » Ibid., p. 135.

(1) Hermès admet aussi cette doctrine, comme nous l'avons dit dans la note précédente; et nous le confirmons ici par deux passages tirés du même livre. 1. Dans la IIIe part., Dogmat. chrét. cath., p. 141, après qu'il *a complètement démontré* (*sic*) par les moyens de connaître que nous fournit la révélation l'existence du péché originel, et qu'il l'a suffisamment prouvé d'après *la doctrine positive* de la théologie chrétienne catholique, il déclare néanmoins qu'elle n'est pas encore *fermement établie, car nous ignorons s'il n'est pas possible de démontrer que cette doctrine est en contradiction avec la raison*... Et il dit que cette connaissance *est d'autant plus nécessaire,* que plusieurs y trouvent réellement cette contradiction. Il ne suffit donc pas à Hermès, pour croire prudemment au dogme du péché originel, qu'il sait certain et par l'Ecriture et par la tradition, et par l'enseignement de l'Eglise, qu'il a été révélé, mais il lui faut encore *nécessairement* démontrer qu'il *n'est point opposé à la raison*. 2. Nous en avons un autre exemple plus frappant encore dans cette même IIIe part., p. 254, où Hermès, après avoir longuement démontré que Jésus-Christ est Dieu et homme, dit: « Il est donc prouvé maintenant, par tous les principes » de connaissance de la foi chrétienne catholique, qu'il existe entre la nature

matière de foi devrait être la *principale*, et même, qui plus est, *l'unique* règle, et néanmoins toutes ces choses-là constituent le principal défaut du système de Hermès.

Rép. 1. Si ce qu'ils appellent la raison du *surnaturalisme* consistait dans *l'absurdité* des mystères, *C.* si elle ne consiste que dans leur seule *incompréhensibilité*, *N.* Car autre chose est que les mystères soient *incompréhensibles*, autre chose qu'ils soient *absurdes* et manifestement opposés à la raison. Bayle confondait bien ces deux choses, mais c'est à tort. Car la première de ces choses est propre et essentielle aux mystères, car, de leur nature, ils sont au-dessus de la raison, l'autre serait indigne de l'homme *raisonnable*, indigne de la foi *surnaturelle*, indigne de Dieu, qui est le principe de toute *vérité* (1).

Rép. 2. *D.* Dans le sens de Hermès, *C.* dans le sens catholique et orthodoxe, *N.* Or, il faut distinguer ici entre ceux qui embrassent la foi pour la première fois, et ceux qui l'ont déjà reçue. Pour ce qui est des premiers, la raison exige cer-

» humaine et la nature divine en Jésus-Christ, une union non pas morale, » mais physique, par laquelle les deux natures sont intimement unies dans » un seul sujet, qui est Dieu homme, » et p. 258, il avait déjà dit : « Cette » conception de Jésus-Christ nous est donnée par l'Ecriture, la tradition et la » foi expressément exprimée de l'Eglise universelle. Il n'est donc nullement » douteux qu'elle soit *parfaitement conforme à la révélation*..... Mais on a » beaucoup discuté dans l'ancienne église sur son admissibilité *d'après la* » *raison*..... On ne peut donc en aucune façon éviter la question *si la raison* » est nécessairement obligée de tenir pour une *chose vraie par impossible,* » cette union de la nature divine et de la nature humaine dans un sujet » unique..... La négation péremptoire de cette *question est la tradition de* » *notre foi* en Jésus-Christ, comme Dieu homme, *prouvée* jusque-là *par la* » *révélation*, et par suite, c'est là l'*exigence irrémissible* pour fonder notre foi » et la rédemption divine. » Il est donc évident qu'avant que la *raison* ait satisfait à cette exigence, *la foi n'est* pas fondée, d'après Hermès, et si la raison ne pouvait pas réellement satisfaire à cette exigence, notre foi en Jésus-Christ ne serait jamais fondée.

(1) De là nous rejetons absolument ce *credo quia absurdum,* qui, certes, s'il est protestant, n'est pas catholique. Voici ce que l'Allemand Frauenstadt, écrit dans son livre intit. *Incarnat. de Dieu d'après sa possibilité, sa réalité et sa nécessité,* Berlin, 1839 : « Mais à quoi bon encore la solution (des diffi- » cultés qui se présentent), puisque à cause de la *contradiction insoluble*, » contenue dans l'idée de l'incarnation de Dieu, sa possibilité devient incom- » préhensible?... Pour l'homme qui pense conformément aux lois de la con- » science, tant que cette contradiction ne sera pas résolue, il ne lui reste qu'à » avouer ingénûment qu'il y a opposition entre la foi et la science, entre la » religion et la philosophie, et que du *credo ut intelligam* (je crois pour que » je comprenne), on retourne au *credo quia absurdum* (je crois parce que » c'est absurde). »

tainement, selon la loi ordinaire, qu'elle ait la certitude, soit par un examen attentif des motifs de crédibilité, soit par une proposition suffisante de ces mêmes motifs que la révélation existe, et que l'Eglise, qui les propose, jouit d'une autorité suffisante. Mais dès qu'elle en est venue là, et que, sous l'inspiration de la grâce divine, elle a donné son assentiment par la foi à la révélation et à l'Eglise, qui la lui propose, dès lors elle doit, sur l'autorité infaillible de l'Eglise, admettre comme très-certains de foi divine les dogmes que cette même Eglise lui propose au nom de Dieu, qui les révèle, sans qu'il *faille démontrer* chacun en particulier, quand même on tirerait cette démonstration des principes mêmes de la théologie. Car, dans tout autre cas, elle ne croirait pas à cause de l'autorité de Dieu qui révèle et de l'Eglise qui propose, mais bien à cause de la démonstration rationnelle, par laquelle elle se constituerait juge, qu'un dogme a été révélé ou qu'il ne l'a pas été, ce qui ruinerait la foi et aboutirait au principe protestant. Quant à ceux qui ont déjà embrassé la foi et qui y sont attachés, rien ne s'oppose à ce qu'ils se livrent à l'examen dit *confirmatif* et *inhœsif*, soit en général des motifs qui font que l'on croit à la révélation et à l'Eglise, soit des fondements de chaque dogme révélé d'après la parole même de Dieu. Et c'est là surtout ce que doit faire le théologien, mais la foi à chacun de ces dogmes ne doit ni ne peut dépendre de cet examen; autrement nous retomberions dans la foi purement *rationnelle*. On voit par là que Hermès a ouvert une large voie à l'erreur, en demandant, pour que l'assentiment de la foi que l'on donne soit prudent, la démonstration de chaque dogme.

Rép. 3. *Je distingue encore :* d'après Hermès, *C*. d'après la vraie nature de la foi, *N*. Par le fait même que la raison a la certitude que Dieu a parlé, et que l'Eglise est revêtue de l'autorité divine pour proposer la parole de Dieu, dès lors elle est tenue de croire par la foi cette parole révélée de Dieu, et elle ne peut pas exiger de recherche rationnelle ultérieure sur ce dogme. Car s'il est déjà positivement certain que c'est la parole révélée de Dieu, il est certain dès lors aussi qu'elle ne peut être en aucune façon opposée à la raison; il agirait autrement, celui qui tiendrait en suspens son assentiment à la révélation divine connue d'une manière certaine et qui le ferait dépendre de sa recherche purement *rationnelle*, savoir, si la nature du dogme serait opposée, oui ou non, à ses principes rationnels.

Mais le théologien catholique doit faire cela pour défendre et expliquer les dogmes, et dans un but bien différent pour lui, il doit démontrer qu'ils n'ont rien d'où l'on puisse induire qu'ils répugnent aux principes de la raison. Hermès confond entièrement le devoir du théologien et celui du croyant.

Rép. 4. *D.* Si les prémisses étaient vraies, *C.* si elles sont fausses, *N.* Certes, d'après les principes et les règles de Hermès que nous avons cités, une fois posés et sans lesquels il ne pourrait pas y avoir de foi prudente et raisonnable, il s'ensuit tout naturellement que la raison est *la règle principale* et *la règle unique* en matière de foi. Mais cette règle est par trop opposée à la vraie méthode et à la doctrine véritable. La raison humaine est en effet comme *le moyen* ou *l'instrument* unique dont nous pouvons nous servir pour percevoir les motifs de crédibilité et connaître les choses mêmes de la foi, mais non pas dans ce sens qu'elle *juge* de chacun des dogmes, et qu'elle fasse dépendre sa foi de ce jugement. Que si le théologien se sert de sa raison pour rechercher si et comment chaque dogme a son fondement dans la parole de Dieu écrite ou traditionnelle, il ne pose certainement pas sa raison comme *la règle principale* de sa foi, puisqu'il procède catholiquement; mais il remplit son devoir sous la dépendance de l'autorité de l'Eglise, qui est la règle prochaine de la foi, ainsi que nous l'enseignerons plus clairement au chapitre suivant.

PROPOSITION II.

La foi, loin de s'opposer au développement de la raison humaine, le favorise bien plutôt merveilleusement.

Les incrédules et les rationalistes lancent fréquemment et avec éclat cette autre calomnie contre la foi chrétienne : c'est qu'elle entrave le développement et la perfectibilité de la raison humaine, et qu'elle opprime, qu'elle anéantit même sa puissance sous le joug de la foi. Et les protestants sont presque du même avis que ceux qui, quoiqu'ils admettent la foi, savoir, la foi qui ne s'appuie que sur le jugement privé de chacun, s'insurgent néanmoins tous contre l'Eglise catholique qui, disent-ils, en faisant découler la foi du principe d'autorité, favorise ce qu'ils appellent *l'obscurantisme*, et entrave les progrès de toutes les sciences. Il ne sera pas inutile, pensons-

nous, d'établir cette proposition contre tous ceux que nous venons d'énumérer.

Il sera évident que la foi catholique n'est certainement pas opposée aux dévéloppements de la raison humaine, qu'elle les favorise même d'une manière admirable, si nous prouvons qu'elle facilite, qu'elle encourage vivement, soit *directement* soit *indirectement*, toutes les sciences et les fortes études qui développent et perfectionnent surtout la raison humaine.

Pour atteindre le but que nous nous proposons, avec la clarté et la brièveté que comporte la circonstance, nous croyons devoir diviser le vaste champ des sciences en certaines classes particulières, suffisamment reconnues par les personnes les plus sages, et indiquées par la nature même des choses. Car, ou les sciences sont du domaine de la spéculation de l'intellect, et de celui de la doctrine théorique des êtres, comme la logique, la psychologie, l'onthologie, l'anthropologie, la cosmologie, la théologie naturelle, etc., et on les appelle *rationnelles;* ou elles tiennent de près à l'opération humaine et à la pratique, comme l'étique, la politique, la jurisprudence, et on les appelle *morales;* ou enfin elles ont pour objet de rechercher la nature physique des choses, comme la physique générale et particulière, la chimie, etc.; ou leur but est de supputer les quantités, comme les mathématiques et leurs diverses branches, toutes sciences qu'on appelle *naturelles*. On peut enfin ajouter à ces sciences les études que l'on comprend sous le nom général de beaux-arts, tels que l'histoire, la critique, la peinture, la sculpture, la poésie et autres semblables.

Mais on démontre d'abord d'une manière très-claire, *directement,* que la foi catholique encourage toutes ces sciences, de même que les beaux-arts, puisqu'elles servent toutes à l'établir, à la raffermir. En effet, comme il faut d'abord mettre hors d'atteinte les *préambules* de la foi, qui se supposent d'après ce qui a été dit, savoir, l'existence de Dieu, la providence, l'immortalité des âmes, etc.; il faut dès lors rechercher attentivement et poursuivre les fondements des connaissances humaines, les critérium de la certitude et de la vérité, les règles de la logique, la nature et les propriétés de l'esprit, les notions et les principes de l'ontologie; ces préambules et autres du même genre exigent tellement l'usage des sciences rationnelles que, sans elles, vainement on tenterait de pousser plus loin. Il faut ensuite examiner les motifs de cré-

dibilité, et les si bien établir qu'ils rendent la foi évidemment croyable. De là des recherches historiques, critiques, philosophiques, physiques, physiologiques, etc., sans nombre, à l'aide desquelles on établit solidement les prophéties et leur accomplissement, les miracles sans nombre, les moyens et les obstacles, soit de propagation soit de conservation de la foi, le témoignage des martyrs et sa force probante. C'est aussi ce qui aura lieu lorsqu'on discutera uniquement de la vraie Eglise établie par Jésus-Christ, et de sa stabilité immuable jusqu'à la fin du monde au milieu de tant d'orages amoncelés contre elle; de sa constitution, en outre, de ses notes et de ses caractères, pour qu'on puisse sûrement les distinguer de toute secte bâtarde; soit enfin de son chef suprême et visible; ces choses établies, on passe ensuite à chaque article particulier ou dogme (1).

Mais que sera-ce quand vous voudrez discuter chaque dogme, l'établir, lorsque vous entreprendrez de défendre la discipline que l'Eglise a sanctionnée, les lois qu'elle a portées, lorsque vous voudrez renverser les erreurs qu'elle a condamnées, les thèses qu'elle a proscrites et qui attaquaient, ruinaient en quelque point son intégrité? De là la polémique, ou, comme on se plaît à l'appeler aujourd'hui, la théologie apologétique qui embrasse les questions presque innombrables que l'on doit agiter pour défendre et établir, contre les incrédules, les hérétiques, les néotérico-catholiques, la foi et la doctrine catholique, et la mettre à l'abri de leurs coups. Mais, comme les ennemis de la foi abusent de toutes les sciences, qu'ils cherchent les choses les plus abstruses, qu'ils interrogent les monuments, qu'ils altèrent les faits ou les histoires, qu'ils ont recours à toutes les supercheries, qu'ils mettent tout en œuvre pour troubler l'Eglise dans sa tranquille possession, les catholiques sont obligés, pour conserver la vérité pure et intacte, d'appeler à leur aide toutes les sciences.

Ajoutez à cela que l'Eglise catholique enseigne plusieurs articles qui sont très-propres à encourager les beaux-arts, tel

(1) Ce que nous avons à peine énoncé ici pour démontrer comment la foi favorise les développements de la raison, et par conséquent l'accord parfait qui règne entre elles; nous le développerons plus longuement dans le chapitre suivant, où nous parlerons de ce que la raison doit faire *après la foi*.

que tout ce qui tient au culte extérieur, et autres choses du même genre, qui ont fait qu'on a toujours cultivé la peinture, la sculpture, la statuaire, l'architecture, et que toutes les époques ont fourni des hommes distingués qui ont bien mérité de l'esthétique (1). Que dirai-je de l'étude des langues orientales, dont l'Eglise catholique a conservé la plupart des monuments, et auxquelles des hommes illustres consacrèrent toujours leur vie (2)? On doit en dire tout autant de l'archéologie sacrée et profane, de la paléographie, de la numismatique, de l'épigraphie, etc., que, dans tous les temps, l'on fit valoir en faveur et pour la foi chrétienne et catholique, et qui en reçurent un grand développement (3). On doit en dire autant et en première ligne de la géographie, que les excursions de nos missionnaires firent surtout connaître pendant les derniers siècles (4).

Tout ce que nous venons de voir favorise *directement* le développement des sciences; mais la foi ne favorise et n'encourage pas *indirectement* les progrès des sciences d'une manière moins efficace. Car, comme la foi catholique est pour ainsi dire le centre commun contre lequel les infidèles, les Juifs, les hérétiques, les schismatiques et tous les impies dirigent, sans discontinuer, leurs traits, il en résulte que ses défenseurs, pour parer et repousser tant de coups, ne peuvent pas faire autrement que de s'appliquer à l'étude des sciences et des arts. Les premières difficultés vaincues, parfois il en

(1) C'est ce que démontrent, entre autres, les magnifiques ouvrages de Jean Winckelmann, J.-B.-L.-G. Séroux d'Agincourt et Léopold Cicognara, qui nous ont donné l'histoire de la peinture et de la sculpture, depuis son origine jusqu'à nos jours, illustrée de toute espèce de monuments; et la plupart de ces monuments tiennent au christianisme. On peut en dire autant de l'histoire de la peinture de Louis Lanzi, S.J., qui établit aussi à quel haut degré l'Eglise catholique a toujours favorisé les progrès.

(2) Certes, les monuments de la langue cophte, syriaque, chaldéenne, etc., qui restent encore, et par conséquent l'étude et la culture de ces langues doit uniquement ou au moins en grande partie être rapportées à la foi chrétienne; les polyglottes bibliques sont composées en grande partie des missels, des euchologes et des autres livres liturgiques, pour ce qui regarde ces langues. Les catholiques cultivèrent toujours ces langues à cause des missions qu'ils avaient parmi ces peuples.

(3) On tiendra toujours pour immortels les ouvrages de Bosio, d'Aringhii, de Boldetti, de Lupi, de Marangoni, de Muratori, de Zaccaria, de Morcelli et d'une foule d'autres que l'on chercherait vainement parmi les protestants.

(4) Voy. card. Zurla, Diss. sur les avantages que la science géographique a retiré de la religion catholique, de même que les sciences qui s'y rattachent, Rome, 1822.

surgit de nouvelles, et à celles-ci en succèdent d'autres sans interruption; de là naît cette action continuelle et cette réaction qui fournissent sans cesse un aliment à la culture de toutes les sciences. Mais comme les sciences progressent toujours, ce qui fait que les adversaires de la foi catholique en tirent sans cesse contre elle de nouvelles difficultés, les catholiques, de leur côté, leur font aussi faire de nouveaux progrès pour résoudre les objections qu'on en tire.

On voit clairement par là que la foi catholique est, si l'on peut se servir d'une semblable comparaison, comme une machine électrique qui excite et communique partout comme le fluide de la science; c'est, s'il m'est permis de parler de la sorte, comme un feu sacré toujours vivant et brûlant qu'elle conserve et qu'elle alimente. La foi ôtée, la science perdrait au moins un puissant stimulant; d'où il résulte que la divine Providence, du principe même funeste des erreurs par lequel elle permet que l'Eglise soit troublée, ébranlée, tire au moins sans cesse, entre autres biens, celui-ci.

Mais notre thèse est confirmée par un autre argument plus général. La foi catholique n'a-t-elle pas en effet, pour auteur, Dieu lui-même, savoir, la source et le dispensateur le plus généreux de la science, qui a voulu être appelé le *Seigneur des sciences* (liv. I, Rois, II, 3); qui, après avoir donné à l'homme un désir insatiable de connaître la vérité, l'excite incessamment, dans les saintes Ecritures, à s'appliquer de toutes ses forces à acquérir la science et la sagesse (Eccl., I; I Prov., II, 6; XIII, 23, *et alibi sæpe*); qui a voulu que ses prêtres fussent les gardiens de la science et qu'ils aient soin de la communiquer aux autres? Qu'y a-t-il donc de plus intimement uni à la science que la vraie foi, savoir, la foi catholique? Quel bien plus puissant peut-il y avoir pour réunir comme en un seul corps toutes les sciences, et les conserver sans altération aucune que la vraie foi? Aussi, partout où resplendit l'éclat de la foi, aussitôt les esprits s'appliquèrent à améliorer tout ce qui tient à la vie, à cultiver les beaux-arts et les sciences. De là les pontifes romains, gardiens et défenseurs-nés de la foi, n'eurent, dès l'antiquité, jamais rien tant à cœur, avec leur amour pour la foi, que de favoriser l'étude des sciences et des lettres, d'en réunir avec soin les anciens monuments et de les conserver au milieu des désastres des temps, et de faire de leur siége le centre, non-seulement de la

religion, mais encore, pour ainsi dire, le foyer des lettres et des beaux-arts (1).

Le tableau comparatif des progrès que la société humaine a fait faire aux sciences, avant et après la naissance de la foi chrétienne, fournirait une puissante preuve en faveur de notre thèse; comme aussi l'état des sciences dans les pays où la foi chrétienne brilla autrefois, et où elle s'est ensuite éteinte, ou bien où elle n'a pas pénétré. Car, bien que dans les pays les plus civilisés on ait vu briller des génies remarquables, surtout à Athènes et à Rome, qui est-ce qui ne voit pas le peu de progrès que firent les sciences dans le paganisme, si on les compare avec ceux qu'elles firent dans les temps qui suivirent? A peine voit-on poindre le crépuscule de cette lumière resplendissante qui se répandit ensuite de toutes parts et qui brilla dans presque toutes les sciences, si on compare l'éclat dont brillèrent autrefois les provinces de l'Asie et de l'Afrique avec la barbarie dans laquelle les plongèrent l'islamisme, l'hérésie ou le schisme, à peine peut-on, sous ce rapport, les

(1) Or, qui pourrait énumérer les avantages immenses et sans nombre que les sciences et les beaux-arts doivent aux pontifes romains? Il suffirait ici d'énumérer les plus célèbres et les plus illustres universités de l'Europe, qui ne furent établies que de l'assentiment et sur les instances des pontifes de Rome. Si quelqu'un désire en avoir un aperçu, qu'il lise le discours de l'inauguration de l'université catholique de Louvain, prononcé le 4 nov. 1834, époque à laquelle cette université fut rétablie, et où on trouvera réunis plusieurs faits de ce genre : Annales des sciences religieuses, vol. I, n. 1; Coringius, des Antiq. académiques, diss. 7, Gotting., 1739; George Hagelgans, l'Univers académiq., lettres, Francfort-sur-le-Mein; Christ. Meiners, Histoire de l'établissement et des progrès des hautes écoles, etc., Gottingue, 1802-5, quoique les hétérodoxes ne nient point l'influence des pontifes romains sur le sort des lettres en général. Sans quitter même Rome, nous avons pour témoin du zèle des pontifes à ce sujet, les vastes bibliothèques qu'on y voit, surtout la bibliothèque vaticane (voy. Morcelli, Inscript., Comment. subject., Rome, 1783, c. 8, comme aussi *Fasti orbis Christ.*); les académies établies pour encourager toutes les études (voy. Renazzi, Hist. de l'univ. de Rome, 1808-6); les monuments qu'ils ont découverts et qu'ils ont érigés dans la ville, et dont traite longuement Georg. Zoega (ouv. intit. Origine et usage des obélisques, Rome, 1797); les musées, sans parler des autres, le musée Pie-Clément, celui de Pie, et enfin le musée Grégorien, que l'illustre Grégoire XVI a fondé dans le palais du Vatican, avec les monuments égyptiens et étrusques réunis de toutes parts pour l'intérêt public. Mais que ne pourrait-on dire des magnifiques tableaux, des manuscrits de tous genres, et de tous les autres objets précieux réunis par les soins des pontifes pour l'ornement de la ville et de la religion? Toutes ces choses et une foule d'autres semblables constatent ce que les pontifes firent à toutes les époques pour les sciences, les arts, et qui fourniraient certainement aux savants, pour les redire, la matière de nombreux volumes.

reconnaître. L'empire chinois demeure, après tant de siècles, fixe et inébranlable dans son enfance; les Indes demeurent encore attachées aux fables de leur origine.

On est donc forcément obligé de conclure que la foi catholique, bien loin de nuire à la culture et aux progrès de la raison humaine, l'encourage, au contraire, et l'aide grandement à se développer (1).

Objections.

I. *Obj*. La foi ou le principe d'autorité est l'ennemi naturel de toute science et de quelque proprès que ce soit. Car 1. elle engendre la superstition, mère de l'ignorance, et, loin d'exciter l'esprit de l'homme, elle le soumet à l'autorité, qui lui assigne des bornes qu'elle ne saurait outrepasser. 2. L'autorité est toujours soupçonneuse et craintive, elle voit partout des piéges qu'on tend, soit ouvertement soit en secret, contre la doctrine de la foi. 3. C'est de là que sont nées ces persécutions excitées contre les grands hommes qui osèrent les premiers, abandonnant la voie battue, aborder ces inventions qui firent faire aux anciens des progrès immenses. 4. De là aussi est né l'*index*, qui, au grand détriment des sciences, a interdit des livres du plus haut prix. 5. La prison de Galilée crie encore vengeance contre l'injuste persécution de l'inquisition romaine. Donc :

Rép. N. A. Quant à la première preuve, N. Puisque le principe d'autorité ne se propose que de défendre, avec une entière certitude, les objets de la foi, et n'a rien par lui-même de commun, soit avec le développement, soit avec l'affaiblisse-

(1) En traitant ces questions, pour ainsi dire en courant, nous devons certes nous féliciter que de nos jours plusieurs catholiques soient embrasés du désir le plus vif d'unir plus étroitement de jour en jour les sciences à la vraie religion du Christ. On doit en ceci louer surtout l'université de Louvain, en Belgique, qui a été rétablie tout récemment, et qui s'applique avec ardeur, science et zèle, à atteindre ce but. Nous louerons aussi les efforts faits en France dans ce but, soit à cause des établissements qu'on y a fondés, ou des ouvrages qu'on y a publiés; il suffit de mentionner ici *l'Université catholique*, qui est comme un monument de toutes les sciences dédié à la religion. Le remarquable ouvrage que l'ill. Wiseman a publié en anglais, mais qui a été traduit en français et en italien, intit. Discours sur les rapports de la science avec la religion, et qui, plein d'une érudition bien réelle, a contribué aussi à atteindre le même but. Ces ouvrages et une foule d'autres sont un pronostic puissant de l'accord parfait de la religion et de la science, que tous les hommes de bien désirent, et que nous nous efforçons et que nous nous efforcerons de procurer selon nos forces.

ment des sciences, auxquelles l'autorité ne touche qu'autant qu'elles combattent réellement la foi. Or, il est absurde d'affirmer que cela engendre la superstition ou empêche le génie des hommes de s'exercer, qui empêche l'esprit de flotter incertain sur ce que Dieu a révélé, et qui rend faciles à saisir et indubitables pour tous les esprits les vérités même naturelles, bien que d'ailleurs elles ne dépassent pas les limites de la raison. Cette difficulté découle du principe natif du protestantisme, du *subjectivisme* de la foi, d'après lequel l'homme arrête les articles comme s'il les tirait de son propre fonds; ce qui fait qu'il ne croit réellement pas ce que Dieu a révélé, mais bien ce qu'il se persuade qu'il lui a révélé. De là les protestants rêvent pour les dogmes de la foi une perfectibilité comme pour les sciences naturelles, quoiqu'il n'y ait rien de plus absurde. Donc, comme la vraie foi est nécessairement et de sa nature objective, le principe d'autorité que professe l'Eglise trace des bornes aux esprits pétulants et inquiets, dans la crainte qu'ils ne s'arrogent le droit de violer ou de réformer l'œuvre de Dieu, en y ajoutant ou en en retranchant quelque chose, ou en entendant dans un sens opposé les vérités que Dieu propose par son Eglise à la croyance des hommes.

Rép. 2. *D.* Tout comme l'intérêt que la meilleure des mères porte à ses enfants la rend inquiète et lui fait craindre qu'ils s'exposent à périr, *C.* dans tout autre sens, *N.* L'Eglise ne craint rien pour elle, non plus que pour la foi qu'elle prêche, sûre qu'elle est de la promesse que le Dieu éternel, son auteur, lui a faite; mais elle craint fortement, elle est inquiète du salut de ses enfants. Tant que ses enfants sont dociles et qu'ils la laissent les conduire comme par la main, elle est sans crainte, elle ne redoute rien pour eux; mais lorsque, impatients du frein, ils pensent se suffire, et que la vaine gloire fait qu'ils abusent de la science pour leur propre malheur, l'Eglise craint alors pour eux tout comme pour les autres, qui pourraient facilement se laisser surprendre par l'erreur.

Rép. 3. *N.* Car il n'est pas d'exemple que l'Eglise ait poursuivi quelqu'un qui n'est pas sorti des bornes de la science. Que si quelqu'un s'est écarté de ces limites et qu'il ait en quelque façon touché à la foi, l'Eglise a usé de son droit pour arrêter ses efforts insensés, comme le gouvernement sévit

contre ceux qui s'efforcent d'ébranler le fondement et la base de sa constitution. Certes, la science qui blesse d'une manière quelconque les vérités de la foi divine est l'ennemie déclarée et est subversive de la droite raison elle-même, et par suite, on ne peut pas même lui donner le nom de science.

Rép. 4. *D.* Dans la crainte qu'une fausse science ne trompe les imprévoyants et les simples, *C.* pour toute autre cause, *N.* C'est pourquoi nous ferons observer 1. que le siége apostolique, en formant et en publiant l'*index* des livres prohibés, tient compte du danger imminent auquel ces livres exposent ceux qui les lisent, soit relativement à la foi, soit concernant les mœurs (1). 2. Que la congrégation de l'*index* se montre facile, ainsi que le saint-siége, à accorder la faculté de lire et de retenir les livres prohibés, pourvu qu'elle soit certaine, sur le témoignage des ordinaires, que cette lecture ne peut pas être nuisible à quelqu'un, qu'elle peut même lui être utile. 3. Qu'une sage administration fait que l'on met parfois des livres à l'*index;* que lorsque la cause cesse, le saint-siége ne refuse pas d'en rayer (2), surtout si le livre est prohibé avec la clause *donec corrigatur* (jusqu'à correction), et que la sacrée congrégation a reconnu et approuvé les corrections. 4. Que l'on ne met pas arbitrairement les livres à l'*index*, mais que l'on suit les règles fort prudentes que les pontifes romains ont prescrites, et après un mûr examen et des consultations réitérées (3). Les choses étant ainsi, il est clair

(1) La plupart des livres qui sont rapportés dans l'*index* sont prohibés par le droit naturel même; tels sont ceux que l'on publie *ex professo* contre la foi et les bonnes mœurs. En conséquence, l'Eglise ne fait pour ces livres que déclarer quels ils sont, en y ajoutant les peines contre les transgresseurs. Voy. l'ouvrage remarquable de Zaccaria sur ce point.

(2) Nous donnerons entre autres, comme exemple, les ouvrages de J. Pic de la Mirandole, censurés sous Innocent VIII, et qui furent ensuite relevés des censures par une congrégation *ad hoc,* sous Alexandre VI, le 18 juin 1493, et cela avant que le décret du concile de Trente, sur l'*index,* ne fût porté; le livre de M. Marie d'Agreda fut aussi mis à l'*index*, puis il en fut rayé; la controverse du V. Bellarmin, du Pouvoir temporel du pontife romain, y fut aussi mise sur l'ordre de Sixte V, puis après la mort de ce pontife, elle en fut retranchée; de même les fameuses questions sur les offices chrétiens, d'Etienne Fagondez, furent interdites, puis ensuite elles furent relevées de leurs censures par un décret spécial du 18 avril 1630; de même que le livre du V. P. Segneri, Concorde entre le travail et le repos, fut prohibé pour un temps, puis la prohibition fut levée par un décret de la congrég. de l'inquisition, ainsi que l'atteste sa vie écrite par le P. Jos. Maffei, § 49.

(3) C'est ce que l'on voit clairement par la constitution de Benoît XIV, que l'on est dans l'usage de mettre en tête de l'*index* des livres prohibés, qui

qu'un tel *index* ne peut en rien faire tort aux sciences et préjudicier à leurs progrès.

Rép. 5. *D.* Si la cause de Galilée avait été telle que se l'imaginent nos adversaires, *C.* si elle était toute différente, *N.* Mais on traita Galilée, dans un double examen auquel il fut soumis, avec beaucoup d'humanité; jamais on ne condamna sa doctrine du mouvement de la terre, comme hypothèse, mais seulement comme une thèse qu'il soutenait avec trop d'acharnement. Cette conduite du sacré tribunal de l'inquisition était motivée par la raison que la question n'était pas encore suffisamment élucidée, et que les plus savants philosophes de l'époque étaient divisés de sentiments, et que quelques-uns d'entre eux semblaient tirer de l'opinion de Galilée quelque chose de contraire à la sainte Ecriture. En conséquence, l'inquisition romaine se conduisit sagement, vu l'état des choses, en prohibant les ouvrages de Galilée jusqu'à ce qu'on eût éclairci la question, et elle lui intima le silence pour empêcher les troubles qui auraient pu surgir à cette occasion (1). Celui qui n'examine ici que le fait extérieur, blâme la manière dont agit l'inquisition dans cette affaire; mais celui qui l'examine à fond la loue bien plutôt. Pour bien en juger, il ne faut pas envisager cette époque d'après le temps où nous vivons, mais bien nous reporter à cette époque même. Au reste, les ouvrages de Galilée, comme ceux de Copernic, ont été effacés d'une nouvelle édition de l'*index*.

II. *Obj.* Ceux qui rapportent les progrès des sciences à la foi catholique se trompent étrangement. En effet, 1. il est prouvé par l'histoire qu'à l'époque de la réforme les sciences et les beaux-arts reçurent une bien plus vive impulsion; il est notoire, en outre, qu'on les cultiva surtout chez les protestants; que ce ne furent pas seulement les études sacrées qui progressèrent, mais les études profanes et les belles-lettres furent aussi cultivées avec ardeur. Quiconque connaît un peu l'histoire de la littérature sait que l'on fit des progrès dans les

répond à toutes les calomnies que Pierre Tamburini lance contre l'*index*, parce que tous ou presque tous ses ouvrages y avaient été mis.

(1) Voy. Tiraboschi, S. J., Histoire de la littérature italienne depuis 1600 jusqu'à 1700, liv. II, c. 2, §§ 7 et suiv., comme aussi J.-B. Venturi, Mémoires et lettres inédites de Galilée, Modène, 1818-1821, 2 vol. in-4, où l'on trouve réuni avec beaucoup de soin tout ce qui concerne Galilée. On y voit mises en notes toutes les amplifications concernant le procès que l'inquisition fit à Galilée.

connaissances des langues orientales, et surtout de la langue grecque; les grammaires et les lexiques de la langue sacrée et des autres langues qui s'y rattachent sont dus en grande partie du moins aux protestants; l'exégèse biblique, la critique, l'histoire, la philologie générale ont fait par leurs soins d'immenses progrès. Les protestants ont aussi cultivé avec autant de succès les études métaphysiques, psychologiques, éthiques, la science du droit des gens et naturel, et toutes les autres sciences, que, si les catholiques veulent les approfondir, il faut qu'ils aient recours à eux. 2. Si, en conséquence, on tient compte des sciences et des beaux-arts, soit avant soit après la réforme, il est impossible de nier qu'il y a entre ces deux époques la différence qui existe entre l'enfance et l'âge viril. 3. Mais, qui est-ce qui a produit cela, si ce n'est le caractère de la réforme; car lorsqu'elle eut proclamé la liberté complète, ou l'émancipation de l'autorité, dès lors la raison humaine cessa d'être entravée, de sorte qu'elle put faire sans cesse de nouvelles tentatives et de nouvelles découvertes? Certes, les protestants sont toujours en tout à la tête, et ils frayent en quelque sorte la voie, et les catholiques ne viennent que lentement à leur suite. Donc :

Rép. D. A. Si on y joint les choses que, de temps en temps, la plupart des protestants s'attribuent à eux-mêmes, *C.* si on examine attentivement les choses telles qu'elles sont, *N.*

Quant à la première preuve, *N.* Il est démontré, en effet, que bien longtemps avant la révolte de Luther et des autres sectaires de cette époque, partout en Europe, en Italie surtout, outre la littérature nationale, les littératures grecques et latines, et tous les beaux-arts en général avaient atteint leur apogée (1); qu'il fleurit en France, en Espagne, des hommes

(1) Qui ignore que l'on compare le siècle de Léon X au siècle d'Auguste? S'il s'agit de la sculpture, vous voyez Buonarotti; de l'architecture, Bramante; s'il est question de la peinture, Raphaël Sanzio, Urbinas, Julius Romanus, etc.; s'il s'agit de la langue grecque, vous voyez Ange Poiitien, Sadolet, que Erasme surnommait l'*Attique*, Guidiccionus et un grand nombre d'autres; il ne peut pas être question de la langue latine, quand Sadolet, Bembo, J.-Ant. Flaminius, Jérôme Fracastorus, Sannazarus, Vida, Castilien, Altilius, Fascitellii, Cotta, etc., ont laissé après eux des monuments plus durables que l'airain. Il fleurit en ce temps-là des poètes grecs, latins et italiens; des orateurs, des historiens du premier ordre. Il suffit de parcourir les trois parties du VII[e] vol., édit. Rome, de l'Hist. littéraire de l'Italie, de l'ill. Tiraboschi, et l'Hist. de la littérature générale, de l'ill. Andrès, liv. I, c. 13, pour voir quel haut degré les sciences et tous les genres de littérature avaient atteint au commencement

illustres au commencement du XVI[e] siècle, tout comme en Allemagne, sans parler des autres pays (1). Il est notoire que la philosophie, la jurisprudence, les sciences naturelles furent cultivées à cette époque avec beaucoup de soin (2) ; il est notoire enfin que toutes les sciences, dont les germes avaient été jetés depuis longtemps, commencèrent alors à se développer fort heureusement par les rapports généraux qui s'établirent entre presque tous les peuples, par la découverte du Nouveau-Monde et l'invention de l'imprimerie (3), avant que Luther ne parût avec les siens pour troubler la paix de l'Europe. Que le protestantisme parût ou qu'il ne parût pas, l'impulsion était déjà donnée, et les sciences auraient toutes fait, sans exception, les progrès qu'elles firent réellement. En conséquence, le protestantisme est, pour ce qui tient aux sciences et aux

du XVI[e] siècle. Néanmoins, le barbare Luther osa reprocher à Rome de ne pas savoir *le latin!* Et les hérétiques teutons, ses sectateurs, n'ont pas eu honte de revenir impudemment sur la même chose! Branca dit fort à propos, ouv. cit., des Saints livres de l'édition latine Vulgate, t. I, liv. I, c. 1, p. 33 : « Comme si, dit-il, les Italiens, surtout de notre siècle, qui réunit toutes les » élégances, non-seulement des siècles étrusques, mais même latins et grecs, » avaient besoin de quelques Gète ou de quelques Dave pour les publier, » quand les barbares ont besoin de commencer par apprendre; ou, s'il est » quelque langue que les autres aient cultivée, et que les catholiques n'ont pas » cultivée avec ardeur et poussée encore plus loin, surtout l'Italie, qui est la » patrie des arts, et qui, la première, a publié là-dessus de nombreux écrits. » Voy. card. Quirinus, lettre à Samuel Formejus, 6 déc. 1748; autre lettre au même, 7 déc. 1750; lettre à J.-Rod. Isselius, 7 déc. 1756; Paul Colomesus, Italie orientale, p. 62, 77, 95, 104, 113.

(1) Voy. Andrès, ouvr. cit., Origine, progrès et état actuel de la littérature, etc., tom. I, liv. I, ch. 12 et 13. Bühle lui-même, dans son Histoire de la philosophie, quoique protestant, partisan du kantisme, et qui exagère l'influence de la réforme à l'égard des sciences, ne laisse pas néanmoins que de reconnaître que les causes de cette restauration sont antérieures à la réforme. « I lumi riaccesi in Italia dal risorgimento della letteratura e filosofia degli » antichi sparsero la benefica loro influenza anche nelle vicine contrade e » specialmente in Germania verso il finire del quindicesimo secolo e il prin» cipiare del sedicesimo ; » c'est ainsi qu'il commence, sect. 2, c. 1, d'après la version italienne, Milan, 1824, et il développe la question, ibid., bien que partout percent les préjugés anticatholiques.

(2) Il existait presque partout, à cette époque, des universités très-florissantes : on remarquait, entre autres, celles de Paris, de Louvain, de Bologne, de Pavie. L'Allemagne avait imité l'Italie; on y érigea enfin les universités de Tubingue, en 1477; de Mayence, en 1482; de Wittemberg, en 1502; de Francfort-sur-l'Oder, en 1506, où on enseignait les sciences en question. Voy. Audin, Vie de Luther, éd. cit., préface, p. 28, ouvrage remarquable, où l'on trouve beaucoup de choses relatives à la présente question.

(3) Cette invention est due aux catholiques, et le premier ouvrage imprimé, ce fut l'Ecriture sainte, en 1450. Voy. Tiraboschi, Hist. de la litt. ital., liv. I, §§ 27, 28.

beaux-arts, un élément complètement *hétérogène*. L'origine du protestantisme confirme tout au plus admirablement notre thèse, savoir, que la foi a favorisé, soit *directement*, soit *indirectement*, les progrès et le développement des sciences. Car, lorsque les protestants abandonnèrent honteusement la vraie Eglise et lui firent une guerre acharnée, ils excitèrent les catholiques à prendre la défense de l'antique foi, dont ils attaquaient presque tous les articles. Car toute action provoque, comme nous l'avons fait observer, une réaction, et les soldats, lorsqu'ils exercent leurs armes, en deviennent plus forts.

Au reste, quand même nous accorderions libéralement à nos adversaires la gloire d'avoir fait les grammaires, les lexiques et autres choses du même genre (1), il s'ensuivrait

(1) J'ai dit : *Quand même nous accorderions cela à nos adversaires*; car nous ne le leur accordons que difficilement, puisqu'on cultiva ces langues à toutes les époques, et que plusieurs y excellèrent, nous donnons pour témoin de cela un luthérien même, savoir, Pierre Albinus. Après avoir dit que *les langues grecque et hébraïque passèrent d'Italie au-delà des Alpes*, il poursuit en ces termes : « Ces études ne se refroidirent pas en Italie, où fleurirent Jean Pic, » prince de la Mirandole; le Juif Datyli, qui vécut à Turin; son disciple et » son détracteur, Mithridate Romanus; Eloy, de Viterbe, et son disciple Jé- » rôme Séripand; le Napolitain Patricius; Jérôme Aleander, et Frédéricus » Fulgosus, tous deux archevêques-sénateurs du siége romain; Augustin » Justinien, de Gênes, qui de moine devint évêque de Nébia, dont la Bible » octople contient le Psautier complet en autant de langues; Augustin Steuchus » Eugubinus, évêque de Cosène; Sanctès Pagnini, de Lucques; le mineur Pierre » Galatinus, qui défendit Capinon contre les hochstrotiens et ceux qui les » précédèrent; Raymond Martini; Gotalan et Porchetti, auteurs des Victoires » et du Glaive. On doit comprendre aussi dans ce nombre les pontifes romains » Marcel II et Paul III, avec les illustres Ptolémée, de Sienne; Lactance » père; Lælius et Æmilius fils, qui connaissaient toutes les langues à la per- » fection (*anciennes*); Pierre Albini, de Nivemontium, Commentaires sur les » langues étrangères, p. 10 suiv., publié pour la première fois en 1582, *apud* » Branca, ouv. cit., p. 37, 38. » Passant ensuite à ceux de sa secte, les Allemands, il n'en cite que trois, disant : « Comme Pellican, Munster, Fagio » (ibid., pag. 12). » Pour les deux premiers, au moins, toute leur valeur linguistique leur venait de leurs rapports avec les catholiques, comme plusieurs autres, tels que Mélanchthon, Reuchlin, Hutten. On pourrait y en ajouter un nombre presque infini d'autres. Mais pour n'être pas trop long, je renvoie les lecteurs au Père Cherubini de Saint-Joseph, qui, dans son *Apparatu biblico*, si souvent cité, tom. I, diss. prélim., sect. 6, intitulée les Hérétiques comparés aux catholiques pour la science de l'Ecriture, où il a dressé une double table des catholiques qui, avant et du temps de la réforme, connurent parfaitement l'hébreu et le grec; si les novateurs les parcouraient, il y aurait de quoi les faire rougir. Je passe sous silence la Polyglotte publiée par les soins du card. Ximenès, avant la réforme; les décrets de Clément V, qui, à l'exemple des autres docteurs qui l'avaient précédé au concile œcuménique de Vienne, tenu au commencement du XIVe siècle, ajouta l'approbation de l'étude des langues, et confirma tout ce que l'Eglise avait fait jusque-là sur ce point. Et même, qui plus est, liv. VI des Constitutions, dites par la suite

seulement que les protestants, dans les élucubrations matérielles de ce genre, nous ont rendu le service que les Tyriens rendirent à Salomon pour la construction du temple, savoir, qu'ils coupent les bois et taillent la pierre, et qu'ils nous fournissent des armes utiles pour leur faire la guerre.

Or, l'exégèse, la critique et la philologie, bien qu'ils les aient enrichies de remarquables travaux, sont, ainsi que nous l'avons observé plus haut en traitant de l'Ecriture, comme autant de cadavres privés d'esprit et de vie; et les protestants, en s'y livrant avec une ardeur infatigable, nous laissent, comme ils nous le fournissent pour l'Ecriture, un aliment dont nous faisons un sage emploi (1).

Certes, les protestants se sont beaucoup adonnés, surtout dans ces derniers temps, aux études métaphysiques, psychologiques, anthropologiques; nous sommes bien éloignés de vouloir nier le bien *indirect* qui est résulté des progrès qu'ils leur ont fait faire. Mais si l'on doit peser l'utilité solide des sciences par les vérités récemment découvertes ou mieux prouvées, et présentées sous un jour plus transparent, que devra-t-on dire de leurs efforts philosophiques, lorsque nous les voyons tomber de tout leur poids dans le scepticisme et l'idéalisme, tantôt dans l'empirisme et le matérialisme, tantôt dans le panthéisme et l'autothéisme? Il est fort difficile qu'un philosophe protestant sache suffisamment modérer sa raison, pour qu'enfin il ne soit pas porté à attaquer la révélation positive de Dieu.

Si les travaux auxquels les protestants se sont livrés sur le droit naturel et des gens sont dignes d'éloges, ceux des catholiques n'en méritent pas moins; ils les ont aussi devancés dans cette voie, de l'aveu candide des protestants eux-mêmes (2),

Clémentines, tit. I, *de Magistris*, il recommanda cette étude. Je passe sous silence Léon X et ce qu'il fit en faveur de l'étude de la langue arabe et hébraïque, ce qu'arrêta Grégoire XIII, Paul V, Clément XI, etc. Voy. Branca, ouv. et pass. cit.; Audin, Hist. de la vie de Luther, c. 16. On trouve aussi une foule de documents sur ce sujet dans l'ouvrage intit. Spécimen des diverses littératures que l'on cultivait à Brescia et ses dépendances, peu après l'invention de la typographie, Brescia, 1739; et dans la *Decade III epistolar.*, du card. Ange-Marie Quirini, Brescia, 1744. Voy. aussi Fabricy, ouv. cit., des Titres primitifs, t. II, p. 151 suiv.

(1) Que l'on se rappelle ce que nous avons écrit, p. II, sect. 1, c. 5, art. 2.

(2) Voici comment, entre autres, J.-Jacq. Schamsius parle de Grotius dans l'Histoire du droit naturel, qu'il présente liv. I, du Nouveau système de droit, du même, § 21 : « Un autre préjugé de Hugues Grotius, c'est qu'il a enseigné

et ils ont en outre évité les erreurs fort graves dans lesquelles tombèrent et tombent parfois les jurisconsultes protestants (1).

Rép. 2. *D.* De manière toutefois que l'on ne peut nullement attribuer ces progrès au protestantisme, *C.* qu'on doive ou qu'on puisse les lui attribuer, *N.* Car si, comme nous l'avons vu, tous les germes de ces progrès existaient déjà; si tous les éléments en existaient longtemps avant que ne parût le protestantime; si toutes les circonstances les favorisaient; si partout l'impulsion était fortement donnée déjà, il est évident que cette évolution des esprits s'est faite d'une manière spontanée et nécessaire, et qu'elle a été complètement indépendante du protestantisme.

Rép. 3. *N.* Car le protestantisme, par son caractère naturel, a bien plutôt grandement entravé ces développements, en proclamant dès le principe le *nihilisme* de la raison, et, comme nous l'avons souvent fait observer, qu'il professa un souverain mépris pour toute philosophie humaine (2). Si, plus

» un nouveau droit naturel, et qu'il l'a purgé des formules ridicules des scho- » lastiques, au point qu'on peut le regarder non comme le réformateur et le » restaurateur de cette science, mais bien plutôt que tout ce qu'il met en avant, » concernant le droit de nature, ne diffère en rien de l'ancienne doctrine » des scholastiques. » Ensuite, après avoir énuméré les principaux chefs de la doctrine de Grotius sur ce sujet, il conclut : « On peut trouver tout cela dans » des extraits plus considérables des anciens scholastiques, que nous avons » donné plus haut. » *Apud* J.-F. Finetti, S. J., Principes du droit naturel et des gens, Venise, 1765, t. I, liv. I, c. 5.

(1) Voy. Finetti, ouv. et liv. cit., ch. 3, intitulé : C'est à tort que les protestants se vantent d'avoir restauré et élevé à son apogée la science du droit naturel. Voy. aussi les chap. suiv. Certes, c'est des doctrines protestantes qu'est issue cette manière de traiter le droit naturel et les devoirs de l'homme, absolument comme si sa destinée se bornait à la vie présente, et que son âme ne fût pas immortelle; ce qu'a surtout fait d'une manière solennelle Puffendorff, qui n'a eu, en ce point, que trop d'imitateurs. *L'autonomie* absolue de la raison pratique, Dieu étant complètement mis de côté, le *rejet de la loi éternelle* en Dieu, la suppression de l'immortalité du droit naturel, la négation des *devoirs spéciaux* envers Dieu, et tant d'autres erreurs sur chacun des préceptes du droit naturel, ne viennent-elles pas de cette source?

(2) Luther, comme nous l'avons vu, s'est déclaré l'ennemi de toute philosophie. Voici ce que Erasme écrit de lui : « Luther n'a-t-il pas écrit que » toute science, tant pratique que spéculative, est condamnée? Que toutes » les sciences spéculatives sont des péchés et des erreurs? Mélanchthon » n'a-t-il pas quelque part condamné les écoles publiques, etc.; » épît. 59, liv. XXXI, ap. Aud., ouv. cit., p. 196. Voici encore ce qu'il écrit, ép. 106, à Bilibald Pirckheimer, sur le luthéranisme : « Partout où règne le *luthéra-* » *nisme, il est la mort des lettres.* Et cependant ce genre d'hommes fait ses » délices des lettres. Ils ne cherchent que deux choses : de *l'argent* et des » *femmes.* L'Evangile leur fournit le reste, et c'est pour vivre à leur guise. » Œuv. éd. de Leyde, 1703, t. II, dern. part., col. 1139.

tard, contrairement au principe premier de son institution, il se livra à l'étude de la philosophie et des autres sciences, ceci est venu de ce que ceux qui vinrent après Luther et Calvin, qui levèrent l'étendard de la révolte contre l'autorité de l'Eglise, secouèrent à leur exemple le joug injuste de leurs patriarches, et, par une espèce de réaction, s'émancipèrent tellement de leur autorité, qu'ils prirent pour règle principale, ou plutôt unique de leur action et de leur croyance, la raison (1); et enfin la plupart d'entre eux sont totalement tombés dans l'impiété, comme le démontre l'histoire entière du rationalisme. Nous le disons avec douleur, mais sans avoir aucune intention de poursuivre le protestantisme à outrance, nous n'avons point entrepris cette comparaison entre les protestants et les catholiques pour leur ravir tous les éloges qu'ils méritent comme savants érudits; c'est bien plutôt pour parer à leurs attaques incessantes, où ils représentent l'Eglise catholique romaine comme la mère de l'obscurantisme. Certes, elle n'a pas paru telle aux hommes illustres qui, de nos jours, ont déserté le camp protestant pour se réfugier dans son sein,

(1) La raison, que le système protestant avait opprimée et précipitée dans le *nihilisme,* se releva par une espèce de réaction, se vengea de ses oppresseurs, et se jeta dans l'extrême opposé; elle secoua tout joug d'autorité, comme nous l'avons observé ailleurs avec Moehler. Au reste, il est facile de voir les encouragements que les princes catholiques donnèrent aux sciences et aux beaux-arts sur la fin du XVe siècle et au commencement du XVIe, avant que n'eût paru la réforme, par ce que dit Andrès, ouv. cit., liv. I, c. 18, n. 220 et suiv., où il fait voir l'émulation qui existait entre les princes d'Italie, les Médicis, ceux de la maison d'Este, les pontifes romains et les autres, pour stimuler toutes les sciences; les principales villes, Rome, Florence, Urbin, Ferrare, etc., qui se disputaient la primauté. On recherchait de tous côtés les anciens manuscrits grecs et latins. Léon X encouragea Erasme, Sanctès Pagnini et les autres savants de cette époque. Pour avoir en particulier une idée de ce que faisaient les ecclésiastiques afin de faire progresser les sciences, il suffira de parcourir le savant ouvrage de l'illustre Severini Fabriani, intitulé des Services rendus à la science par les ecclésiastiques, Bergame, 1832, où il montre ce qu'ils firent pour faire progresser *les mathématiques pures, la mécanique, l'hydraulique* et *la nautique, l'optique, l'astronomie, la géographie* et *la chronologie;* comme aussi les deux magnifiques dissertations du card. Maï, dont l'une a pour titre: Mérite du pape Pie VII et du clergé à l'égard de la littérature, et l'autre : *I vicendevoli uffizj della religione e delle arti.* Ce savant homme y passe en revue presque toutes les sciences et tous les arts, et y démontre clairement combien les catholiques ont bien mérité d'elles, surtout les ecclésiastiques de tous les temps. On peut ajouter à tous ces ouvrages, pour le déshonneur de la réforme, les ouvrages du comte de Montalembert: du Vandalisme et du catholicisme dans l'art, Paris, 1841, vol. I, n. 8; et Monuments de l'histoire de sainte Elisabeth de Hongrie, Paris, 1841, 1 vol. in-fol.

tels que Schlégel, Stolberg, Werner, Haller, Dejoux, Newman et tant d'autres d'Allemagne, de France et d'Angleterre, dont le nombre s'accroît tous les jours.

CHAPITRE III.

DE LA RAISON APRÈS LA FOI.

Après que l'Eglise, dont l'enseignement est infaillible, nous a proposé de croire quelque chose comme de foi, et après même que quelqu'un a donné, aidé de la grâce de Dieu, l'assentiment intérieur de l'intellect et de la volonté à tout ce que l'Eglise propose de croire, la raison n'a-t-elle plus rien à faire? Certes, non; il reste encore plusieurs choses sur lesquelles la raison humaine peut s'exercer après qu'on a la foi, et employer ses forces.

Mais pour que cela se fasse légitimement, et pour éviter les écueils cachés çà et là, la raison doit suivre certaines règles que la foi elle-même lui trace, et la principale c'est de ne pas s'attribuer dans cette affaire le premier rôle, de ne jamais se soustraire à l'enseignement de l'Eglise; elle doit se montrer non pas comme l'arbitre et la maîtresse de la foi, mais bien comme son humble servante. De cette manière, les droits de la foi et de la raison seront sauvegardés, les accusations que les incrédules lancent contre le principe catholique d'autorité deviendront vaines; on concilie même, par ce moyen, certaines opinions qui ont cours dans les écoles catholiques de nos jours, contraires en apparence, et se combattant mutuellement. Poursuivant donc notre méthode, nous diviserons aussi ce dernier chapitre en deux articles; dans l'un, nous traiterons du droit usage de la raison après la foi; dans l'autre, nous traiterons de l'abus de cette même raison après la foi.

ARTICLE PREMIER.

Du droit usage de la raison après la foi.

La raison, ou la science et la foi, ainsi que nous l'avons vu, sont intimement unies avant la foi et avec la foi; on ne peut donc pas penser qu'elles peuvent ou qu'elles veulent faire divorce après que la raison s'est soumise à la foi, et que la

raison et la foi ont fait, s'il m'est permis de parler de la sorte, une sainte alliance. La raison conserve en conséquence ses droits après la foi, et même ses devoirs envers la foi ; et pour les lui rendre, elle s'emploie tout entière à la défendre, à la faire connaître. Ces devoirs de la raison, nous entreprenons ici de les revendiquer contre ceux qui se présentent comme les ennemis de la raison, en repoussant des dogmes de la foi toute recherche scientifique, et qui traitent de suspects ceux qui marient ensemble la foi et la science, dans l'intérêt et pour l'honneur de la foi elle-même. Nous disons donc :

PREMIÈRE PROPOSITION.

La raison humaine peut, après qu'on a reçu la foi, rechercher avec soin les fondements de cette même foi et de chacun des dogmes, et les défendre.

Nous avons déjà distingué ailleurs, et on ne saurait trop distinguer qu'il y a pour le théologien un double devoir, savoir, celui de *fidèle* et celui de *docteur*. En tant que *fidèle,* dans l'assentiment qu'il donne à la foi, il n'y a pas de différence entre lui et un homme du peuple pour ignorant qu'il soit, puisqu'il croit sur l'autorité de Dieu qui révèle, et celle de l'Eglise qui propose, sous l'inspiration de la grâce divine, comme on le suppose. Mais en tant qu'il est *docteur,* il peut en outre, il doit même chercher à connaître les fondements de la foi et de chacun des dogmes qu'il connaît et qu'il croit par la foi, non pas seulement pour lui, mais surtout pour les autres, qui lui demandent la raison de l'espérance qui l'anime (*I Petr.*, III, 15). C'est pour cela qu'il ne s'appuie pas, où qu'il ne peut pas s'appuyer sur ses recherches pour croire, puisque sa foi ne peut nullement en dépendre, mais qu'elle repose *uniquement*, comme nous l'avons dit, sur le motif formel de la foi divine (1).

Ceci posé, il semble qu'il est à peine besoin de prouver notre thèse. Car comme l'objet matériel, ainsi qu'on l'appelle, de notre foi est tout *historique*, et que la révélation elle-même est un *fait,* et par suite aussi, tout ce que la révélation contient, il en résulte que l'on peut démontrer l'existence de la révéla-

(1) Hermès, ainsi que nous l'avons observé plus haut, ne distingua pas convenablement ces choses; il les confondit même témérairement.

tion et de ses objets par des documents, tout comme on peut démontrer les motifs de crédibilité, qui persuadent d'une manière évidente l'homme que telle est bien réellement la révélation que l'on donne pour révélée de Dieu. Or, il est impossible à qui que ce soit d'acquérir la connaissance de toutes ces choses-là sans une étude sérieuse et soutenue, sans le secours de la science et de la raison, sans des méditations prolongées et de chaque jour (1). Or, qui peut en venir là, si ce n'est le théologien, dont l'office est de montrer ces mêmes objets que l'on doit croire? C'est pourquoi la raison humaine peut, après qu'elle a reçu le don de la foi, rechercher et découvrir quels en sont les fondements, pour qu'elle puisse les proposer à ceux qui ne sont pas à même de se livrer à cette recherche, et les défendre contre les attaques violentes de leurs adversaires.

Ce que nous venons de dire de la foi et de ses fondements en général, on doit aussi le dire de chaque dogme en particulier. Car il est connu que l'Eglise ne forge pas ses dogmes, ou qu'elle n'en produit pas de nouveaux, puisque toute révélation cessa en elle, concernant le dépôt de la foi, à la mort des apôtres (2); elle ne propose donc, comme article de foi, que ce qu'elle a reçu et puisé dans la révélation divine. Mais comme

(1) Ce que nous disons ici des motifs de crédibilité, qu'il faut, pour bien les connaître et les mettre au-dessus de toute atteinte, se livrer *à une étude longue et sérieuse de ces mêmes motifs à l'aide de la science et de la raison, et d'une méditation prolongée de chaque jour,* doit s'entendre de ceux qui les examinent chacun en particulier, et qui en exposent la force pour convaincre l'intellect ou pour les venger des attaques des incrédules. Mais si on les examine en même temps et dans leur ensemble, ils présentent d'eux-mêmes un degré d'évidence qui frappe même les yeux des ignorants et leur rend la révélation divine évidemment croyable. De cette manière, on peut faire accorder ce que Valsecchi et Spedalieri semblent avoir écrit de contraire. Valsecchi prétend en effet, avec Bergier, que les ignorants peuvent acquérir une démonstration abrégée de la crédibilité chrétienne ou de la révélation surnaturelle divine; Spedalieri, dans l'Analyse de l'examen critique de Fréret, ch. 18, art. 2 et 3, a combattu l'un et l'autre et a procédé d'une manière si singulière, qu'il a rejeté presque tout ce qui est préalablement requis pour l'acte de foi, et qui, d'après la loi ordinaire, est nécessaire à tout le monde; et en ceci il n'a pas eu le suffrage de tous les docteurs. L'illustre Gerdil a d'excellentes choses pour établir comment le peuple fidèle ignorant est raisonnablement attaché à la foi chrétienne et à la certitude morale de sa vérité. Voy. Introd. à l'étude de la religion, pag. 187 suiv.

(2) Car les révélations privées que l'on publie, *V. G.* de sainte Hildegarde, de sainte Gertrude, de sainte Brigitte, etc., et que l'on dit avoir été approuvées par l'Eglise, n'ont pas été approuvées dans ce sens qu'elles ont quelque autorité pour établir ce qui est de foi, mais bien seulement pour *l'édification des fidèles.*

l'Eglise a reçu de Dieu, son fondateur, une autorité infaillible, et elle ne peut pas se tromper dans son enseignement, elle se borne à proposer positivement à la croyance des fidèles ce qu'elle a reçu de Dieu, sans jamais discuter ou en venir aux prises avec les ennemis de la foi ; par suite, elle n'exige de ses enfants que la docilité, et elle n'est pas dans l'usage de leur rendre raison pourquoi elle propose à leur croyance ce dogme plutôt qu'un autre (que l'on se rappelle ce qui a été dit précédemment). Il suit donc de là que le docteur a un double devoir à remplir, savoir, soit d'établir l'existence de l'Eglise instituée par Jésus-Christ, ainsi que sa constitution ou sa nature, ses propriétés et ses notes, de même que les qualités dont le même Jésus-Christ l'a comblée, soit de confirmer chacun des dogmes que l'Eglise propose comme objets de foi, commençant par les règles éloignées de la foi, l'Ecriture, la tradition, où est contenu tout le dépôt de la foi ; et puis, faisant un pas en avant, de confirmer chacun des autres dogmes en particulier. Or, celui-là ne pourrait jamais s'acquitter de ce double devoir, qui se contenterait de la foi seule, sans se préoccuper du secours que peut lui prêter la droite raison bien cultivée (1).

Ajoutez encore qu'il est certains dogmes qui ne sont pas expressément contenus dans les Ecritures ; qu'il est aussi certaines expressions des Pères, surtout de ceux qui vécurent avant que ne parût chaque hérésie particulière, qui présentent de l'obscurité, qui même parfois paraissent contraires à ce que l'Eglise aurait défini. De plus, on trouve plusieurs dogmes qui dépassent les étroites limites de notre intelligence. Par conséquent, si quelqu'un veut les établir et les défendre, il faut absolument que, outre une connaissance approfondie des Ecritures et des saints Pères, il prenne connaissance de l'herméneutique, de l'exégèse, de la dialectique et des autres moyens qui sont nécessaires pour éclaircir et défendre les dogmes catholiques, et pour refréner les efforts des adversaires.

Que telle ait été la manière constante d'agir des Pères, dans tous les temps, des apologistes de la religion chrétienne et de

(1) De là Canus dit fort à propos, Lieux théologiques, liv. IX, c. 4 : « Celui » qui isole complètement la théologie de la raison naturelle, et qui mesure » toutes les parties de cette magnifique science sur la foi de l'Ecriture, s'il » persiste dans son opinion, et que la bonté de la nature ne triomphe pas » parfois en lui, il ne peut ni cultiver la théologie ni la défendre, non plus » que la foi et l'humanité. »

la foi catholique, et de tous les docteurs chrétiens, il serait superflu de le démontrer. Certes, est-il quelqu'un qui n'admire pas les savants et profonds écrits de Clément d'Alexandrie, de Justin, d'Origène, d'Athanase, d'Eusèbe, de Tertullien, de Cyprien, de Jérôme, d'Augustin, de Léon-le-Grand, sans parler des autres? Nous allons confirmer ce que nous avons dit jusque-là par les paroles si graves qui suivent de saint Augustin, qui, parlant du *don de la science* (I Cor., XII, 8), dit : « C'est lui qui engendre la foi salutaire qui mène à la » vraie béatitude, et la nourrit, la défend, la fortifie; les » fidèles, pour la plupart, ne jouissent pas de cette science, » bien qu'ils possèdent la foi elle-même à un haut degré. » Autre chose, en effet, est de savoir ce que l'homme doit » croire pour la vie bienheureuse, qui n'est autre que la vie » éternelle, et autre chose de savoir comment cela aide les » hommes pieux, et comment on le défend contre les impies, » ce que l'Apôtre semble proprement appeler science (*Trin.*, » liv. XIV, c. 1, n. 3). »

Donc, et la nature de la chose et la manière d'agir des Pères et des écrivains ecclésiastiques, dans tous les siècles, prouvent évidemment que la raison humaine peut, après qu'on a reçu la foi, rechercher les fondements de la foi et de chacun des dogmes, et les défendre, ainsi que nous l'avons énoncé.

Objections.

Obj. 1. Une telle recherche est opposée à la simplicité de la foi; 2. elle diminue de beaucoup aussi le mérite. C'est de là que découle l'éloge que les Pères ont fait de ceux qui, contents de la foi seule, ne poussent pas plus loin leurs investigations, afin de savoir pourquoi ils croient de la sorte. 4. Mais, en outre, cette recherche est pleine de dangers, puisqu'il peut se faire que les arguments qui militent ou pour la foi en général, ou pour chaque article en particulier, apparaissent faibles et de peu de valeur, pendant que les arguments qui l'attaquent peuvent au contraire paraître sérieux, et cela au grand détriment de la foi même. Donc :

Rép. 1. *N.* Elle sert même beaucoup à confirmer la foi. Si une telle recherche était réellement opposée à la simplicité de la foi, et que cette persuasion prît de l'extension, il suffirait dès lors de la foi et de l'ignorance; et que demanderaient de plus les ennemis acharnés de la foi? 2. Il faudrait donc con-

damner tous les Pères de l'Eglise et les docteurs qui aidèrent, par tant de veilles et de labeurs, la religion chrétienne et la cause de la foi; il faudrait, au contraire, décerner de pompeux éloges à ceux qui abhorrent l'étude, et qui se contentent de la foi seule pour vivre dans l'oisiveté. On ne peut assurément rien dire de plus absurde, de plus contraire au sentiment de l'Eglise, qui a sans cesse stimulé ses prêtres pour qu'ils emploient leur temps à l'étude (1). C'est pourquoi la recherche scientifique n'est opposée à la simplicité de la foi que lorsque quelqu'un doute de la foi, et que s'il veut acquérir, à l'aide de la science, par un examen réellement *dubitatif* cette persuasion qui doit uniquement dépendre d'une pieuse affection de crédulité que Dieu répand dans l'homme par la grâce, et en vertu de laquelle la volonté commande à l'intellect, une adhésion complète aux objets de la foi et un assentiment inébranlable (2).

Rép. 2. *D*. Si cette recherche avait pour but de faire croire quelqu'un, *C*. pour le confirmer dans la foi qu'il croit de tout son cœur, *N*. Car cette confirmation ne vient pas du doute de l'esprit, mais bien d'un grand amour de la foi; ce qui fait que celui qui s'applique à cette recherche jouit d'un bonheur ineffable, comme l'atteste çà et là de lui-même le Psalmiste, disant : « Je me suis délecté dans la voie de vos témoignages » comme dans toutes les richesses... Je me réjouirai en con» sidérant vos paroles, comme celui qui trouve d'amples dé» pouilles (3). » Certes, quelqu'un oserait-il affirmer que tant

(1) Voy. Mabillon, Traité des études monastiques, part. I, ch. 13, comme aussi le Père Cherubini, ouv. et pass. cit., où se trouvent les décrets des conciles et des pontifes romains.

(2) Celui qui est réellement chrétien et fidèle n'hésite pas même un instant à donner son assentiment à la vérité de la foi, non plus qu'il ne peut tenir en suspens l'obéissance qu'il doit à l'autorité de l'Eglise; car autrement il pècherait manifestement contre la foi. Mais, néanmoins, comme le fait justement remarquer Bellarmin, c. 3, de l'Interprét. de la parole de Dieu, c. 10, rép. à la 7e object. : « Ce doute et ce péché posés, il ne fait pas mal en scru» tant, pourvu qu'il le fasse dans l'intention de trouver la vérité et de ne pas » calomnier..... Il devrait sans examiner admettre, il est vrai, la doctrine de » l'Eglise; il vaut mieux pourtant qu'il se prépare à la vérité en examinant, » que de demeurer dans les ténèbres où il est plongé sans le faire. » Ceci prouve plus clairement la manière embrouillée d'agir de Hermès; puisque s'il doutait, comme il le confesse lui-même, s'il hésitait sur les fondements de la foi, mais dans le sens ici posé, il tirait sa recherche philosophique de son doute positif; mais de quel droit pouvait-il l'exiger des autres vrais croyants comme une condition *sine qua non* pour fonder sa foi rationnelle?

(3) Voyez Psaume 118, 14-162. Textes sur lesquels on peut voir les belles

de savants docteurs, qui fleurirent dans l'Eglise, ont éprouvé quelque détriment dans leur foi pour les nombreux travaux qu'ils entreprirent pour la défense de la foi? Il est certain, au contraire, que cela a grandement augmenté leurs mérites. L'investigation scientifique ne peut donc nuire au mérite de la foi que quand quelqu'un s'y livre à cause de la faiblesse de sa foi ou parce qu'il doute, mais nullement quand c'est par amour et par attachement à cette même foi (1).

Rép. 3. *D.* Ils louèrent les fidèles, auxquels la charge de docteur n'incombait pas, si, s'appuyant sur l'autorité de l'Eglise, ils ne poussent pas leurs investigations pour savoir la raison pour laquelle ils croient de la sorte, *Tr.* qui sont en outre chargés de défendre la foi et d'instruire les peuples, *N.* Nous avons laissé passer le premier membre, parce que, pourvu que quelqu'un fasse usage de la science sous la direction de l'Eglise et de son enseignement avec la docilité d'esprit requise, elle ne peut jamais nuire à personne, elle sert au contraire beaucoup (2), surtout là où les fidèles sont dans des lieux et des circonstances où ils peuvent facilement être trompés par les incrédules et séduits par les hérétiques; jamais, certes, aucun homme sain d'esprit ne loua l'ignorance et les ténèbres. Quant aux autres, ne pas pousser plus loin leurs recherches, c'est manquer à leur devoir, se rendre coupables envers Dieu et envers l'Eglise, puisqu'ils négligent d'acquérir les connaissances nécessaires à leur état respectif.

Rép. 4. *D.* C'est une voie pleine d'écueils pour ceux qui se livrent à une telle recherche sans les dispositions requises, *Tr.* ou *C.* pour ceux qui les ont, *N.* Il n'y a aucun danger de perversion pour ceux qui apportent dans cette recherche un esprit humble et sincère; ils ne peuvent, au contraire, qu'en

choses qu'a écrites le Père Segneri, Manne de l'âme, sur le 10 et le 30 décembre.

(1) Voy. card. Cusan, ouv. intit. de la Docte ignorance, Bâle, 1565, surtout liv. III.

(2) En conséquence, on doit toujours exhorter les fidèles à lire de bons auteurs pour acquérir la science qui leur convient, et à employer les moyens propres à bannir l'ignorance, parce qu'il n'y a rien de pire; elle fait qu'il y en a un grand nombre de faibles et de portés au mal. Ce fut donc une bonne pensée de la part des évêques, surtout en France, qui conçurent le dessein de fonder des bibliothèques de livres religieux, afin de venir au secours des fidèles; on doit aussi louer les distributions de bons livres que l'on fait pour combattre les livres de pestilence que l'on répand partout, surtout la société biblique, et fournir ainsi au poison son antidote.

retirer un grand profit. Si parfois il leur semble voir des arguments moins forts pour établir quelque dogme particulier, ils savent en même temps que la vérité de ce dogme ne s'appuie pas là-dessus, mais bien sur l'autorité infaillible de l'Eglise, et qu'elle ne peut, en aucun cas, s'écarter de la vérité en proposant les objets de foi. En conséquence leur foi, loin de chanceler, n'en est que raffermie, et parfois ils avouent la propre ignorance et la faiblesse de leur esprit; ils renouvellent leurs efforts et ils font de nouvelles tentatives, sûrs qu'ils sont d'arriver au but qu'ils désirent. Mais s'il s'agit de l'Eglise elle-même ou de la foi en général, il y a tant et de tels arguments qui combattent en sa faveur, qu'il faut enfin en venir au point que tout le monde désespère de connaître l'existence de quelque vraie religion ou église quelle qu'elle soit; ou, s'il en est une, qu'elle ne peut être autre que l'Eglise catholique. Tous ces arguments et tous ces motifs de crédibilité concourent d'une manière admirable à en attester la vérité. Le paganisme, l'islamisme, les sectes hérétiques et schismatiques, si on les compare à l'Eglise catholique, s'évanouissent complètement. Par conséquent, celui qui jouit d'un esprit droit ne peüt pas hésiter un seul instant, il ne peut même pas faire autrement que de se fortifier, se raffermir dans la foi. En conséquence, s'il en est qui ont fait naufrage, ce n'est pas à leur défaut de foi, non plus qu'à la recherche scientifique, mais bien aux mauvaises dispositions de leur esprit, à la fougue de leurs passions, et surtout à l'orgueil de leur esprit qu'il faut uniquement l'attribuer, parce qu'ils poursuivent les ténèbres; par un juste jugement de Dieu elles se trouvent très-épaisses, et ils en sont enveloppés; presque chaque âge de l'Eglise nous en fournit des exemples.

PROPOSITION II.

La raison humaine peut, en outre, traiter la doctrine de la foi d'une manière tout-à-fait scientifique.

Nous devons ici tenir le milieu entre ceux qui se divisent pour ainsi dire en deux camps. Les uns, en effet, ne veulent admettre que la seule foi, ainsi qu'ils l'appellent, *historique* et *positive,* au point qu'ils tiennent pour suspect, ainsi que nous l'avons insinué, tout ce que la science philosophique s'efforce d'ajouter à la doctrine de la foi *positive;* d'autres, au contraire, prétendent que la science a tellement une connexion nécessaire

avec la foi historique et positive, qu'on peut en tirer l'évolution et l'existence de presque tous les dogmes.

Pour bien comprendre ces choses-là, et pour connaître le véritable état de la question, nous sommes obligé de faire quelques observations préalables qui éclairciront la question, tout en nous indiquant la voie que nous pouvons suivre au milieu des difficultés qui l'entourent et qui l'entravent.

Nous ferons donc remarquer 1. que la *foi historique* et *objective*, ou que la doctrine de la foi révélée de Dieu et proposée par l'Eglise, ne peut en aucune façon dépendre de quelque recherche ou investigation scientifique que ce soit, puisque nous la tenons de Dieu; mais il serait absurde de prétendre que ce qui nous vient du dehors et ce que nous recevons de Dieu puisse dépendre, dans son existence, de la science humaine ou d'un système de philosophie humaine quelconque imaginé par les hommes.

Nous ferons observer 2. que cette foi objective est comme la base inébranlable, et en outre la règle inflexible à laquelle nous devons ramener toutes nos recherches, au point que si elles s'en écartent tant soit peu, il faut les amender; et il n'est jamais permis de ployer ou de ramener en aucune façon la doctrine de la foi à un système philosophique; il y aurait impiété à le faire.

Cette base insurmontable posée, 3. nous disons que rien ne peut s'opposer à ce qu'on traite la doctrine de la foi d'une manière scientifique. Mais, par cette manière scientifique de traiter la doctrine de la foi, nous désignons non-seulement les arguments par lesquels la raison démontre l'existence de la révélation et de l'Eglise, mais en outre l'élucidation et la défense de tous les dogmes, pris soit collectivement soit séparément, dont nous avons parlé dans la proposition précédente; mais surtout leur bien mutuel et intime, la relation et la dépendance avec les conséquences qui découlent nombreuses des dogmes, et qui s'ensuivent ou que l'on en déduit comme de leurs principes, qu'elles appartiennent à la théorie ou à la pratique, d'où il résulte, comme un corps de science, en quoi consiste proprement la raison de la science théologique.

Néanmoins, pour qu'il ne se glisse pas d'abus dans cette manière scientifique de procéder, nous ferons encore observer 4. qu'il n'appartient pas à la raison ou à la science de pénétrer les profondeurs des mystères, de manière qu'elle ait la pré-

tention de pouvoir les connaître ou les saisir intrinsèquement, et de les regarder comme des conceptions logiques ou métaphysiques. Il y en a plusieurs en effet qui, dans ces derniers temps, ont pour ainsi dire divisé la doctrine de la foi, dans l'ordre de la science, en trois parts : la première part comprend, d'après eux, les Pères, la seconde les scholastiques, la troisième l'époque de la renaissance de la philosophie. Cette division posée, ils distinguent entre ce qu'ils appellent le *quid* des dogmes et ce qu'ils appellent le *quomodo* des mêmes dogmes. Allant ensuite plus loin, ils disent que les Pères nous ont montré le *quid* des dogmes, et que les scholastiques et les philosophes qui sont venus ensuite nous ont fait connaître le *quomodo* des dogmes, avec cette différence pourtant que les scholastiques ramenaient le *quomodo* des dogmes aux conceptions *logiques*, et les philosophes aux conceptions *métaphysiques*. Ils en viennent enfin à tirer presque les dogmes eux-mêmes et les mystères du fond de la science, et ils les identifient pour ainsi dire avec elle (1).

Ces préliminaires donc étant posés, nous établissons ainsi qu'il suit, et dans le sens exposé, la proposition que nous avons formulée. La raison humaine peut traiter la doctrine de la foi d'une manière véritablement scientifique, si 1. cela contribue beaucoup à relever la dignité de cette doctrine et à la rendre recommandable; si 2. la nature de cette même doctrine nous y conduit sans y faire obstacle; si enfin 3. la manière constante et perpétuelle de penser et d'agir des Pères et des docteurs nous le persuade fortement aussi. Or, nous allons établir point par point qu'il en est bien ainsi.

Et d'abord, que cette manière de traiter scientifiquement la

(1) Le docteur C.-F. Hock n'a certes pas évité ces écueils dans son récent ouv. intit. : Gerbert ou le pape Silvestre II et son siècle, Vindob., 1837. Car, outre plusieurs erreurs théologiques provenant au moins de l'emploi d'expressions théologiques moins exactes; outre certaines opinions offensantes pour le siége apostolique, ce que l'auteur dit, dans la préface, des *dogmes chrétiens* comme *phases*, de leur *élaboration à l'aide de la philosophie*, de *la compénétration de la foi et de la philosophie*, qui est comparée avec *l'union hypostatique* même de Jésus-Christ, et qu'il appelle *la communication des idiomes*, et une foule de choses semblables, s'écartant grandement des limites voulues. Pour nous, nous sommes bien éloigné de rejeter l'usage de la philosophie, comme on le voit; néanmoins, nous en improuvons et nous en improuverons toujours l'abus. Mais cela suffit, puisque la critique de cet ouvrage a paru dans les Annales scientifiq. religieuses, Rome, 30 nov. 1841, écrite par un illustre auteur du même pays.

doctrine de la foi en relève la dignité et la rend recommandable, c'est ce que prouve la notion même de la chose; on est censé traiter et on traite véritablement une question d'une manière scientifique lorsqu'on déduit de principes inébranlables et admis de tout le monde les conséquences qui y sont cachées; il est par suite reçu que l'on est dans l'usage de définir la science, la connaissance certaine et évidente d'une chose nécessaire et immuable par ses propres causes. Mais dans le cas dont il s'agit ici, ces causes ou principes sont les vérités mêmes révélées de Dieu (1); et les prendre pour des principes, en dire la puissance, en faire connaître la disposition, la relation mutuelle, en montrer la dépendance et le lien, enfin en tirer les conséquences qu'elles renferment cachées, de même que les comparer avec les autres sciences, selon que le permet la nature de la matière proposée, faire connaître l'analogie qu'elles ont entre elles, et faire une foule d'autres choses semblables, qui rendent non-seulement croyables les objets de la foi et surtout les mystères, mais qui persuadent encore de leur existence (2); il n'est pas un homme

(1) Voy. Pétau, Prolégom., c. 8, où il expose l'acception multiple du mot *science*, et en tant qu'elle convient à la théologie, de l'avis des anciens et des modernes.

(2) On peut appliquer ici le principe de saint Augustin : « Croyez pour » comprendre, » où il fait allusion à ces paroles d'Isaïe, VII, 9, d'après la version des Septante : « A moins que vous ne croyiez, vous ne comprendrez » pas, » sur lequel le saint docteur insiste sans cesse ; nous en citerons comme spécimen quelques passages : et 1. de sa lettre à Consentius, qui est la 120e. Car, comme Consentius avait posé celui-ci comme une règle : « Il ne faut pas » tant rechercher la raison, il ne faut que suivre l'autorité des saints, » il lui fait cette réponse : « Si vous me demandez, ou à tout autre docteur, rai- » sonnablement, de comprendre ce que vous croyez, prenez votre définition, » non pas pour rejeter la foi, mais pour *examiner, le flambeau de la raison* » *à la main*, ce que vous croyez déjà fermement par la foi..... A Dieu ne » plaise que nous croyions pour ne pas admettre la raison..... Aussi le pro- » phète a-t-il dit raisonnablement : *A moins que vous ne croyiez, vous ne com-* » *prendrez pas*. Il a certainement ici distingué ces deux choses, et il a donné » le conseil de croire d'abord, pour que nous puissions comprendre ce que » nous croyons..... L'apôtre Pierre nous avertit en conséquence d'être prêts » à rendre compte de notre foi et de notre espérance à celui qui nous en » demande compte; par conséquent, si un infidèle me demande la raison de » ma foi et de mon espérance, et que je voie qu'il ne peut pas comprendre » avant de croire, je lui en rends cette même raison, afin de lui faire voir, » s'il est possible, qu'il intervertit l'ordre en demandant, avant la foi, la » raison de choses qu'il ne peut pas saisir. Mais si c'est un homme qui croit » déjà qui me demande la raison des choses qu'il croit pour qu'il les com- » prenne, il faut examiner la portée de son intelligence pour qu'il ait, selon » la raison qu'on lui en donne, l'intelligence de ce qu'il croit, selon sa capacité,

sage qui puisse nier que cela contribue grandement à rehausser la dignité de la foi et de la doctrine chrétienne ou catholique et à la rendre recommandable. Et quelquefois même, outre que cette manière de traiter la doctrine de la foi perfectionne l'esprit humain, et introduise, pour ainsi dire, dans le sanctuaire même de la divinité pour en entrevoir et en contempler les vérités les plus profondes; les vérités mêmes qui constituent le principe en même temps que l'objet de notre enseignement, exposées à l'aide de cette méthode scientifique, en deviennent plus claires, sont disposées dans un ordre plus parfait, sont plus intimement connues, et il en découle pour l'usage plusieurs choses d'une immense utilité et théoriquement et pratiquement. Les vérités de la religion chrétienne,

» une intelligence plus grande si sa capacité est plus grande, et moins grande » si elle est moins étendue; il ne doit pas néanmoins s'écarter de la foi, jusqu'à » ce qu'il soit arrivé à la plénitude et la perfection de la connaissance... Le but » unique de mes paroles, c'est d'exhorter votre foi a l'amour de l'intelligence, » à laquelle conduit la vraie raison, et à laquelle la foi prépare l'esprit... » Mais celui qui comprend par la vraie raison ce qu'il croyait seulement, » doit passer avant celui qui ne fait encore que désirer de comprendre; mais » s'il ne désire pas même, et qu'il pense qu'il suffit de croire ce qu'il faut » comprendre, il ne sait pas à quoi sert la foi (ch. 1 et 2, 2, 3, 4, 6, 7). » Mais que, d'après le saint docteur, on persuade l'intelligence de la vérité des mystères, on le voit clairement par ce qu'il écrit dans son sermon sur les paroles de l'évangile de saint Luc : « Je suppose que quelque ami fatigué de » la voie mauvaise dans laquelle il marche, c'est-à-dire de la vie mauvaise » qu'il mène, ne trouvant pas la vérité qui le rendrait heureux, s'il l'entendait » et l'apercevait..... vient à vous comme à un chrétien, et vous dit : Rendez-» moi raison, faites-moi chrétien; et que peut-être il vous demande ce que, » par la simplicité de votre foi, vous ne saviez pas, et que vous n'ayez pas de » quoi rassasier cet affamé, et qne quand vous voulez enseigner vous soyez » obligé d'apprendre..... L'ignorance de ce siècle est grande, c'est-à-dire » que la nuit est au milieu de son cours, et votre ami affamé vous presse. » Peut-être qne votre foi, dans sa simplicité, vous suffisait; elle ne lui suffit » pas. Faut-il l'abandonner? Faut-il le chasser de la maison? Adressez-vous » donc au Seigneur..... frappez en priant, demandez, insistez..... Mais lorsque » vous en serez venu aux trois pains, c'est-à-dire à la nourriture, vous avez » *l'intelligence* de la Trinité et ce qu'il vous faut pour vivre, et ce qui est » requis pour paître, et pour ne pas craindre l'étranger qui vient de la voie, » mais en le recevant, de quoi en faire votre serviteur (serm. 105, c. 2 et 3, » n. 2-4); » et ailleurs *passim*. Saint Thomas tient la même doctrine; il écrit contre les Gent., liv. I, c. 8, ce qui suit : « La raison humaine, pour connaître » les vérités de foi que ne peuvent parfaitement connaître que ceux qui voient » la substance divine, est telle que quelqu'un peut y avoir recours pour » réunir des similitudes réelles, qui ne suffisent pas toutefois pour *saisir* » cette vérité *démonstrativement*, ou en elle-même. Il est pourtant bon que » l'esprit humain s'exerce sur ces raisons, quelque faibles qu'elles soient, » pourvu qu'il n'ait pas la présomption de saisir et de démontrer, car il est » toujours fort agréable de pouvoir voir dans les choses les plus élevées quelque » chose, même pour peu que ce soit. » Nous donnerons le reste plus loin.

traitées scientifiquement et développées de la sorte, constituent un ensemble vraiment admirable en tout point, qui ravit la contemplation de l'esprit, et c'est assurément là ce qui peut arriver de plus agréable, de plus suave, ce qu'il y a de plus saint sur cette terre.

La nature de la doctrine révélée, loin de nuire à cette élévation, y conduit bien plutôt, comme nous l'avons établi en second lieu, ce qu'il est facile de démontrer. Comme Dieu n'a pas mis sous nos yeux le spectacle admirable de cet univers où nous vivons pour que nous jetions dessus des regards stupides, et que nous le considérions uniquement tel qu'il se présente, mais encore et surtout pour que nous en examinions chaque partie en particulier, que nous cherchions à en connaître l'ordre, les lois qui le régissent, que nous comprenions les relations qui existent entre ses diverses parties, que nous nous appliquions à en tirer des conséquences pour notre usage, et dans nos intérêts, et que, par suite, nous admirions Dieu qui en est le créateur infiniment sage et que nous le louions; il nous a ainsi montré le monde, si je puis ainsi dire, divin et surnaturel, qui est l'ensemble de la foi historique, non seulement pour que nous en croyons l'objectivité et que nous nous y attachions uniquement, mais encore pour que nous le scrutions d'une manière plus intime, selon que l'esprit de chacun le lui permet et que le souffre la nature même de la chose, que nous nous élevions à la connaissance des vérités plus relevées, et que nous nous efforcions d'atteindre ce qui est caché sous l'écorce. De là, comme une connaissance plus parfaite de cet univers nous donne du Dieu souverain une idée bien plus auguste, de même la connaissance plus approfondie que nous acquérons du monde surnaturel, lorsque nous traitons scientifiquement la question, nous donne de Dieu et de sa religion une connaissance plus sublime. La foi historique et objective est par conséquent comme une espèce de véhicule qui nous donne l'intelligence de ce que, dans le principe, nous croyons seulement par la foi; c'est un germe qui est toujours susceptible d'un développement ultérieur; c'est enfin la source de la contemplation spéculative, où les théologiens peuvent puiser sans cesse des eaux pour élaborer et perfectionner de plus en plus l'explication scientifique qu'ils en donnent.

Nous voyons qu'il en est résulté ce qui a été posé en troi-

sième lieu, que tous les Pères ne se sont pas contentés de défendre le dépôt de la foi contre les novateurs, ou chacun des dogmes par l'Ecriture et la tradition, afin de s'en tenir là; ils ont encore soumis ces dogmes aux recherches scientifiques et philosophiques, et ils se sont appliqués à en avoir l'intelligence, et ils ont exposé aux autres les conceptions subjectives propres qu'ils s'en sont formées, de même que leurs investigations spéculatives (1), afin de mettre ces mêmes dogmes et ces mystères plus à la portée de notre esprit, et que la raison puisse plus facilement s'en persuader. Ils n'hésitèrent pas, lorsqu'ils en sentirent le besoin, de recourir à la philosophie, à laquelle ils étaient fort attachés, pour exposer et développer les idées propres qu'ils avaient sur chacun des articles de foi, et sur leurs rapports et leur ensemble (2). De là ces théories sublimes que nous voyons dans leurs écrits sur l'unité de Dieu, lorsqu'ils discutaient contre les polythéistes (3); sur l'origine du mal et l'unité du principe premier et la liberté de l'homme, lorsqu'ils s'élevaient contre les gnostiques, les valentiniens, les marcionites, les manichéens (4); sur la création des choses de rien et la providence de Dieu, avec les panthéistes et les stoïciens (5); on peut en dire autant de la géné-

(1) C'est à ces conceptions subjectives des Pères des articles de foi que se rapportent toutes les interprétations, toutes les explications qu'ils donnèrent, comme docteurs, de chaque dogme sur lesquels ils philosophèrent. Les écrits des Pères sont pleins de ces explications, et des diverses manières dont ils conçurent et sous lesquelles ils envisagèrent les dogmes de la foi; aussi les y trouve-t-on en abondance, et elles forment ce qu'on appelle *la théologie des Pères,* et elle a été recueillie dans les siècles qui ont précédé par de savants théologiens catholiques, qui l'ont aussi expliquée; on remarque entre autres Pétau, Thomassin, Habert, évêque de Vabres, Boucat.

(2) Tout le monde sait que les Pères, soit grecs soit latins, étaient très-versés dans la philosophie platonicienne. Ils y eurent de temps en temps recours pour expliquer les dogmes chrétiens, et chacun pourra s'en convaincre en parcourant seulement le premier volume des dogmes théologiques de Pétau et de Thomassin. Et entendu dans son vrai sens, Baltus lui-même expose fort bien sur ce point la pensée des Pères.

(3) Voy. Pétau, de Dieu, liv. I, c. 3 et 4, et Thomassin, de Dieu, liv. II, c. 4-7.

(4) Voy. saint Irénée, liv. I, contre Hérés.; Tertullien, contre Hermogène, et dans les cinq liv. contre Marcion; saint Epiphane, hérés. 31 et hérés. 41, 42, 43, 44, comme 66e édit. Pét.; S. Grég. Nysse, cont. Manich., 10 sillogismes, œuv. t. II, éd. Paris, 1615, p. 612; Tite, évêque de Bostres, liv. III, contre Manich., Biblioth. des Pères, de Galland, t. V, etc. On en trouve une longue nomenclature dans J.-Alb. Fabricius, Bibliothèques grecque et latine, et Remi Ceillier, bénéd., Hist. gén. des auteurs sacrés.

(5) On remarque au premier rang Synésius, Théodoret parmi les Grecs, Tertullien, Augustin parmi les Latins. Thomassin en a fait une collection utile, de Dieu, liv. II, ch. 9 et suiv.

ration éternelle du Verbe divin, de la Trinité, de l'incarnation et autres mystères semblables de notre religion, lorsqu'ils les défendaient énergiquement contre leurs détracteurs. Qui est-ce qui n'admirerait pas en ce point les ouvrages du grand Athanase, des deux Cyrille, des deux Grégoire, de Basile, d'Augustin, pour ne pas parler des autres, qui tous ont traité dans leurs écrits, où on lit les conceptions les plus sublimes des mystères chrétiens, ces mêmes mystères avec une profondeur philosophique admirable?

Les scholastiques ont marché sur les traces des Pères, ils ont réuni les divers dogmes en un corps de doctrine, ils les ont disposés avec ordre, ils les ont éclaircis, ils ont pénétré, si je puis ainsi dire, les secrets intimes de la foi, et ils l'ont véritablement portée à une hauteur scientifique et spéculative extraordinaire. Parmi eux brille saint Anselme de Cantorbéry, que l'on surpassera difficilement sur ce point; mais saint Thomas occupe le premier rang, lui qui a justement obtenu le titre de docteur angélique, comme aussi saint Bonaventure et plusieurs autres. Cette étude et cette manière d'agir n'a pas cessé, comme il en est qui le pensent, au temps du concile de Trente (1); on l'a poursuivi presque jusqu'à nos jours, puisqu'il a existé ensuite des théologiens scholastiques d'une haute valeur et d'une science profonde, qui égalent au moins leurs devanciers, s'ils ne les surpassent pas (2).

(1) Le professeur Baltzer occupe le premier rang parmi ceux-ci, ouv. cit., feuille 1, § 34, p. 215 suiv. Il pense que la connexion entre l'*objectivisme* et le *subjectivisme*, ou les efforts entre la doctrine dogmatique historique et l'intelligence scientifique ont persévéré dans l'Eglise catholique jusqu'à l'époque dite de *la réforme*, de sorte que pendant ces siècles on ne tint jamais chez les catholiques la science et la spéculation philosophiques pour un élément hostile à la foi. Mais lorsque la réforme eut opposé au dogme *objectif* et *historique* de l'Eglise son *subjectivisme*, savoir, la liberté individuelle de penser et de spéculer sur la foi, dès lors les catholiques s'attachèrent uniquement au dogme *objectif* affirmé par le concile de Trente, rejetèrent toute spéculation *subjective* et *philosophique* sur la foi comme dangereuse et nuisible à cette même foi. Ainsi, il y a eu divorce entre les deux, en sorte que depuis le concile de Trente presque jusqu'à ce jour, il s'en est suivi *dans l'Eglise catholique un grand silence scientifique*, au grand détriment de la science. C'est ce que dit Baltzer, à l'opinion duquel nous ne pouvons souscrire; car jamais l'Eglise n'a éloigné les esprits de l'usage de la raison et de la philosophie spéculative dans les matières de. foi; elle n'a réprimé que l'abus des esprits licencieux, et a veillé à ce que les nouveaux systèmes de philosophie qui se produisent de temps en temps, s'ils étaient ambigus ou dangereux, ne portassent aucun préjudice à l'immutabilité et à la vérité de la foi.

(2) Certes, personne ne saurait refuser cet éloge aux deux Soto, à Suarez, à Vasquez, au card. Tolet, au card. de Lugo, au card. Cienfuegos, et à une

Que si cela fut toujours permis, et même louable, il ne peut pas y avoir de raison pour qu'on le rejette aujourd'hui comme une chose dangereuse, ou qu'on ait à le redouter, pourvu que ceux qui veulent avoir, en dehors de la foi, l'intelligence de la doctrine de la foi et la traiter scientifiquement ne dépassent pas les limites que nous avons indiquées. Nous ajoutons même que nous pouvons avancer et aller plus loin, en suivant l'exemple des Pères, d'après les belles paroles de Vincent de Lérins : « Mais quelqu'un dira peut-être : La » religion ne fera-t-elle pas de progrès dans l'Eglise du Christ? » Oui, elle en fera, et de très-grands. Car quel est celui qui est » assez envieux des hommes et si ennemi de Dieu pour » essayer de s'y opposer? Mais de manière toutefois que ce » progrès réel de la foi ne soit pas un changement. Puisqu'il » est du progrès que chaque chose soit amplifiée en elle-» même, et le propre du changement c'est qu'une chose se » transforme en une autre. Il faut donc qu'il y ait accroisse-» ment *d'intelligence, de science, de sagesse,* pour tous comme » pour chaque homme, pour un homme comme pour toute » l'Eglise, selon les degrés des âges et des siècles..... Il est » permis, en effet, que ces anciens dogmes de la philosophie » céleste soient mis en évidence, soient éclaircis, soient » aplanis; mais il n'est pas permis de les changer... On peut » les rendre évidents, lumineux, distincts, mais ils doivent » conserver leur plénitude, leur intégrité, leur propriété (1). »

Objections.

Obj. La foi repousse absolument toute manière scientifique de traiter la doctrine; 1. car celle-ci demande un assentiment aveugle, et celle-là exige l'intelligence; 2. les hérétiques, les premiers de tous, mirent en avant la science et l'intelligence des dogmes, et cela parce que, n'étant pas contents de la simplicité de la foi et réduisant les mystères de la foi aux formes

foule d'autres qui, non-seulement ont établi le *Credo catholique,* comme le dit Baltzer, que nous avons cité, contre les protestants; mais ils se sont en outre élevés à son intelligence spéculative en procédant scientifiquement, et qui brillèrent comme les astres dans le ciel. Que si les théologiens dits *positifs* ou *historiques* qui s'occupèrent de la partie apologétique ont suivi une autre voie, ils y furent contraints, puisque de toutes parts les protestants cherchaient à ébranler les fondements de la foi historique.

(1) Ch. 23, comment. 1, § 22, Bibl., Galland, t. X.

philosophiques, ils en ruinèrent le dépôt; 3. certes, les Pères de l'Eglise leur reprochent sans cesse cet abus, et entre autres Tertullien, qui fait découler de là toutes les hérésies (*Livre des prescrip.*, c. 7 suiv.), et saint Jean Chrysostôme, imposant silence aux hérétiques à cause du *quomodo* qu'ils avaient sans cesse à la bouche (1); ainsi des autres, *passim* (2); 4. c'est pour cela que saint Thomas inculque si souvent que la fonction de la raison, par rapport aux mystères, est purement *négative*, savoir, qu'elle consiste à résoudre les difficultés (3). Donc :

Rép. N. A. Quant à la première preuve, D. La manière scientifique de traiter la doctrine de la foi demande l'intelligence sans préjudice de l'assentiment de la foi, *C.* à son détriment, *N.* En conséquence, pourvu que la foi, telle que l'Eglise la propose, soit hors de toute atteinte, rien ne s'oppose à ce que l'homme fasse, selon qu'il le peut, des efforts pour arriver à mieux comprendre. On doit néanmoins éviter une chose : c'est, tout en voulant pénétrer et chercher à connaître scientifiquement la doctrine de la foi, de ne pas soumettre l'objet de la foi à son propre esprit, en la ramenant à un système philosophique par l'identité de la philosophie et de la théologie, comme nous savons que cela est arrivé à plusieurs, au grand préjudice de leur foi (4).

Rép. 2. *D.* Les hérétiques, les premiers de tous, ont mis en avant l'intelligence et la science des dogmes en substituant le *subjectivisme* à la foi *objective* et *historique*, *C.* par la science pure et l'intelligence de ces mêmes dogmes dans les bornes voulues, *N.* La nature de toutes les hérésies veut que le sens privé remplace l'autorité de l'Eglise, puisque tous les novateurs qui refusent de se soumettre à l'enseignement de l'Eglise

(1) Hom. 4, *in I Cor.*, n. 1 et 2. De même serm. 2, sur la Nature incompréhensible de Dieu, *et alibi.*

(2) Surtout saint Grégoire de Naz., disc. 34, n. 72 suiv., œuv. édit. Paris, 1630, t. I, p. 559; saint Hilaire, Trin., liv. X, n. 53, édit. Vér., 1740, tom. II, p. 580; Hesychius, sur le Lév., liv. chap. 6, *l'autre partie* dans la Bibl. PP., Lyon, t. XII, p. 72.

(3) Surtout I p., q. 32, art. 1, où il écrit entre autres choses : « Ce qui est » de foi, il ne faut pas essayer de le prouver, à moins que ce ne soit par » l'autorité de ceux qui l'admettent. Il suffit, pour les autres, de soutenir que » ce que la foi enseigne n'est pas impossible. »

(4) On pourrait aussi rappeler ici l'exemple tout récent d'un écrivain d'Allemagne, F. Baader, qui a poussé si loin sa spéculation scientifique, mêlée de je ne sais quel mysticisme, qu'il a attaqué la doctrine de la foi, et qu'il a éloigné de lui tous les catholiques.

cherchent à ruiner la foi *objective*. Et sur ce point les uns suivent une voie, les autres une autre. Nous voyons en effet, pendant les premiers siècles de l'Eglise, quelques hommes trop attachés au judaïsme ou aux fables païennes, s'efforcer de les faire passer dans le christianisme, et corrompre et altérer ainsi la doctrine de la foi. C'est donc pour cela que les Pères de l'Eglise s'élevèrent contre ces novateurs, et qu'ils condamnèrent justement leur témérité (1). C'est aussi ce qui eut lieu dans les siècles suivants, comme on le voit par Abélard, que saint Bernard combattit énergiquement (2).

Rép. 3. *D*. A cause de l'abus détestable des hérétiques en ruinant le dépôt de la foi, *C*. pour éliminer le légitime usage

(1) Voy. Pétau., Science théolog., t. I, c. 3, §§ 2 et suiv.

(2) L'exemple d'Abélard est d'autant plus marquant, qu'il n'a jamais nié l'autorité de l'Eglise pour le discernement des questions de foi. « S'il y a » dans les mystères quelque chose que nous ne comprenions pas, nous aimons » mieux laisser à l'Esprit, sous l'inspiration duquel elles ont été écrites, » le soin de l'enseigner, que de le témérairement définir. » C'est ainsi qu'il s'exprime lui-même, Prol. de l'ouvr. intit. *Sic et non*. Néanmoins, comme il usait moins des raisons les plus subtiles de l'esprit humain pour éclaircir les mystères que pour les démontrer, et qu'il s'appuyait dessus pour aller à la foi même, *l'appréciation* (comme *l'opinion*) que la raison humaine devait démontrer pour certaine, est-ce à juste titre qu'on l'a appelé le père d'un théologisme et d'un rationalisme plus subtil. On voit suffisamment par là qu'il ne suffit pas de reconnaître l'enseignement de l'Eglise pour éviter les écueils du rationalisme, si on abuse de sa raison dans les questions de foi; et que ceux qui s'appliquent trop spécialement à ramener les dogmes de la foi à l'intelligence spéculative, s'ils sont trop complaisants pour leur esprit et leur imagination, peuvent facilement tomber dans le rationalisme.

Au reste, le prof. Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard pour servir à l'histoire de la philosophie scholastique, etc., Paris, 1836, Introduct., § 4, écrit inexactement : « En théologie, il mit de côté la vieille école... qui *exposait* » *sans expliquer*, et fonda ce que l'on appelle aujourd'hui le *rationalisme*. » Abélard a essayé de se *rendre compte* de la seule chose que l'on pût étu- » dier de son temps, *la théologie*... a entrepris de *transporter la raison dans* » *l'autorité*. » 1. Il est faux, en effet, qu'expliquer les *choses de la foi*, en *rendre raison*, *avoir recours à la raison en traitant de ces choses-là*, pourvu qu'on ne sorte pas des bornes, cela constitue le *rationalisme*. 2. Il est faux, en outre, que ce soit Abélard qui ait introduit cela le premier en théologie; car dès la fin du XI[e] siècle, saint Anselme de Cantorbéry avait fortement incliné les esprits des théologiens de ce côté-là, et il avait jeté les fondements de la scholastique, établissant cela comme un principe : « Comme il est d'un ordre » parfait que nous croyions les mystères de la foi chrétienne avant que nous » ayons la présomption de les discuter par la raison, il me semble aussi qu'il » y a négligence de notre part si, lorsque nous sommes confirmés dans la foi, » nous ne nous appliquons pas à comprendre ce que nous croyons. » *Cur Deus homo*, c. 2. La différence donc qu'il y avait entre Anselme et Abélard et les deux écoles, c'est que le premier prenait pour fondement *Credo ut intelligam*, pendant que le dernier cherchait à comprendre *pour croire*. Voyez Prosolog., c. 1.

de la foi, *N*. C'est ce que l'on voit 1. par cela que ces mêmes Pères cultivèrent les sciences philosophiques et les employèrent pour leur usage propre (voy. Pét., *Théol. disc.*, c. 4); 2. par les grands éloges que les Pères décernèrent parfois à ces sortes d'études (1); 3. par la manière dont ils agirent envers les hérétiques pour les combattre, en ce qu'ils avaient substitué à la doctrine chrétienne les opinions platonicienne et aristotélicienne, ou qu'ils avaient au moins tellement ployé cette même doctrine à ces opinions philosophiques que la doctrine divine du Sauveur s'est changée en une opinion purement philosophique. Il suffit en effet de lire, même sans beaucoup d'attention les passages objectés des Pères, pour voir quelle fut l'occasion de ces réprimandes de même que le but (2). Et c'est réellement dans ce sens que Platon et Aristote sont appelés les pères des hérétiques et leurs maîtres, et que l'on a appelé leur philosophie l'arsenal de toutes les hérésies (3).

Rép. 4. *D.* Dans l'ordre d'une démonstration rigoureuse et de la compréhension des mystères, *C.* dans l'ordre de quelque intelligence au moins, *N.* Lorsque le docteur angélique semble n'assigner à la raison qu'un office purement *négatif*, il exclut la démonstration proprement dite des mystères de la foi à l'aide des principes de la raison et leur compréhension complète, et il était très-fondé à établir cela, puisque l'un et l'autre est absurde; mais il n'exclut nullement l'intelligence et

(1) Pétau a réuni sur ce sujet plusieurs témoignages des Pères, surtout de Clément d'Alexand., de Grégoire de Naz. et de Nysse, de Basile, d'Ambroise, d'Augustin et de plusieurs autres, que l'on peut voir ch. 4.

(2) Voici, entre autres choses, ce qu'écrit Tertullien, pass. cité : « Qu'enseigne-t-on donc à Athènes et à Jérusalem, à l'académie et à l'église? » Qu'enseigne-t-on aux hérétiques et aux chrétiens, Notre enseignement, à » nous, vient du portique de Salomon, et il avait enseigné lui-même qu'il » faut chercher le Seigneur en toute simplicité. Pour ceux qui ont mis en » avant un christianisme *stoïque*, *platonique* et *dialectique*, qu'ils voient ce » qu'ils ont à faire. » Saint Ambroise, sur le Ps. 118, serm. 22, n. 10 : « Il » faut donc s'appliquer... à ce qu'on *ne ruine pas* notre assertion par la phi» losophie. Car c'est ainsi que nous connaissons la perfidie dans laquelle se » sont précipités les ariens, lorsqu'ils pensent que la génération du Christ doit » être regardée comme devant servir au siècle présent. Ils se sont séparés de » l'Apôtre pour suivre Aristote. Ils ont renoncé à la sagesse qui est en Dieu; » ils ont choisi les tendances de la discussion et les subtilités des mots d'après » l'enseignement de la dialectique. » Tel est le sens dans lequel les Pères condamnèrent les philosophes en matière de foi.

(3) Voy. Pét., liv. cit., c. 3, §§ 2 et 3. Nebridius de Mündelheim, chan. rég., en fournit plusieurs sur ce sujet, ouv. intit. Philosophie de saint Augustin, ou Philosophie chrétienne, Vienne, 1654, préf., c. 2, 3 et 8.

la connaissance scientifique que nous établissons; il enseigne même tout le contraire en maints endroits (1).

ARTICLE II.

Abus de la raison après la foi.

Nous appelons abus de la raison après la foi cette manière perverse d'agir de quelques personnes, qui fait que l'on prétend qu'il ne faut pas soumettre la raison à la foi proposée par l'Eglise, en tant qu'elle jouit d'une autorité infaillible, comme cela est juste, mais bien qu'il faut soumettre la foi *objective* à la raison; en sorte que la raison individuelle de chacun, ou plutôt *l'esprit privé*, soit la règle principale, unique même, indépendante et absolue de la foi, qui, par suite, devient complètement *subjective*. Tels sont les protestants et leur lignée, les rationalistes et les mythistes. Mais comme les protestants, au moins ceux qui se qualifient d'*orthodoxes*, repoussent bien loin les rationalistes et les mythistes, qu'ils s'efforcent même de réfuter leurs systèmes, nous allons ici faire deux choses : *primo*, nous devons démontrer que la raison doit uniquement tenir la foi objective de l'autorité; *secundo*, prouver que le rationalisme, et par conséquent sa modification, le mythisme, découle nécessairement de la nature

(1) Le saint docteur dit bien réellement, 2, 2, q. 2, art. 1, O. : « Cet acte, qui » consiste à croire, emporte une ferme adhésion à une partie, ce en quoi il » s'accorde avec celui qui sait et qui comprend; et cependant sa connaissance » *n'est pas parfaite par une vision très-grande*, et en ce point il convient avec » celui qui doute, qui soupçonne, qui est d'avis; et ainsi c'est le propre de » celui qui croit de penser en donnant son assentiment; » et q. 8, 2e obj. : « La foi ne peut pas universellement précéder l'intellect. Car l'homme ne » peut pas donner son assentiment en croyant certaines choses qui lui sont » proposées, à moins qu'il ne les *comprenne* de quelque manière. » Or, ce *comprendre*, le docteur angélique ne le prend pas seulement d'une connaissance extrinsèque, mais bien de l'*intellection* intime des objets proposés, comme on le voit par ce qu'il écrit, ibid., art. 1, O. : « Le sens intellect emporte une certaine connaissance *intime* : car on dit *intelligere* pour *intus* » *legere* (lire intérieurement). » Et dans la rép. à 3 : « L'intellect, dit-il, dé» signe une certaine excellence de connaissance de pénétrer les choses les » plus intimes, » savoir, des objets révélés. Il parle de l'intellect en tant qu'il est un don de la grâce qui perfectionne la nature. Enfin ibid., 2, cherchant pourquoi on doit plutôt appeler cette perfection *intellect* que *raison*, il répond: « Cette suraddition ne s'appelle pas raison, mais bien intellect, parce que le » rapport de la lumière surajoutée par rapport aux choses que nous connais» sons surnaturellement est tel que celui de la lumière naturelle par rapport » à celle que nous connaissions primordialement. » Mais voy., sur ce point, Falletti, ch. rég., Etude analytique de la religion, Rome, 1827, part. III, t. II; Discours prélim., comme aussi c. 4, où il discute longuement la question.

intime et de l'essence du protestantisme, ou, ce qui revient au même, qu'il n'y a pas de milieu si on examine *logiquement* et *historiquement* la chose, entre le catholicisme et la destruction complète du christianisme. C'est ce que nous entreprenons de faire dans les propositions suivantes.

PREMIÈRE PROPOSITION.

La raison humaine ne peut pas se constituer elle-même la seule règle de la foi, sans ruiner la foi, qui dépend de l'autorité.

Ce crime est commun à tous les hérétiques qui ont osé s'insurger contre l'autorité que Dieu a établie, savoir, l'Eglise du Christ, pour qu'elle fût la gardienne de la révélation et qu'elle la défendît contre les attaques de ses adversaires, et que même, qui plus est, elle fût la maîtresse infaillible et par conséquent la règle prochaine de ce qu'il faut croire et de ce qu'il faut faire; en sorte qu'ils se sont mis eux-mêmes à sa place ou qu'ils y ont mis leur raison individuelle comme la source unique de la foi. Aucune secte, néanmoins, jusqu'aux novateurs du XVIe siècle, n'érigea en principe formel l'indépendance absolue de la raison de toute autorité. Luther proclama le premier de tous la liberté d'examen, et il la posa comme la note caractéristique, et même comme la base constitutrice du protestantisme. Or, il nous est facile de démontrer que ce principe est complètement subversif de la foi.

D'après ce qui a été démontré en son lieu, le Christ confia à l'Eglise qu'il avait fondée le dépôt tout entier de la révélation, et il lui confia aussi le soin d'annoncer sa doctrine; il la gratifia à ces fins de l'infaillibilité, pour qu'elle s'acquittât toujours convenablement de la mission qu'il lui avait confiée; et pour qu'elle obtînt créance auprès de tous les peuples, il lui donna aussi le don des miracles (voy. ce *Traité,* p. I, sect. 1, c. 4). Appuyée de tous ces moyens, l'Eglise annonça et annonce l'Evangile à tous les peuples. Leur devoir, à eux, ce fut et c'est encore d'examiner les motifs de crédibilité, et dès qu'ils s'en sont assurés, tout ce qu'il leur reste à faire c'est de croire, sous l'inspiration de la grâce divine, toutes et chacune des choses que l'Eglise propose à leur croyance. Toute autre manière de procéder est illogique, puisqu'il y a dans la proposition de l'Eglise les deux conditions qui sont requises et qui suffisent

pour croire d'une manière convenable, savoir, le motif formel et la règle prochaine de ce qu'il faut croire; et si l'une ou l'autre de ces choses manque, il est impossible d'avoir une vraie foi objective. Car, par le motif formel, chacun connaît que tout ce que Dieu a révélé ne peut pas être faux; par la règle prochaine, chacun acquiert aussi la certitude que tel ou tel article, et même que tous les articles de foi pris collectivement sont révélés de Dieu.

Mais celui qui, après avoir rejeté cette règle, s'arroge le droit d'examiner, de discerner, de juger les objets de la révélation, afin de discerner, à l'aide de la raison individuelle seule, qu'il prend pour guide et pour règle, ce qu'il faut croire de foi divine et ce qu'il faut rejeter des articles de foi, pour celui-là il ruine le système entier et comme l'économie de la foi. Il le renverse, en effet, 1. quant au dépôt lui-même de la révélation ou la règle éloignée qui vient de l'Ecriture et de la révélation, puisqu'il doit demeurer incertain sur le canon des Ecritures, sur leur intégrité, leur sens dogmatique et leur sens traditionnel (1); 2. il le ruine pour chaque dogme pris isolément; car il dépend uniquement de lui de déterminer quels sont ceux qu'il faut tenir pour vrai et quels sont ceux qu'il faut regarder comme inventés à plaisir; 3. il le ruine quant à la stabilité et à l'unité de la foi, puisqu'il ne doit s'appuyer que sur la persuasion *subjective;* mais comme elle varie nécessairement selon les dispositions de chacun, il est absolument nécessaire que tout chancèle, qu'il n'y ait rien de stable, que tout soit dans un état de variation et de transition perpétuel, qui dissout toute unité, qui fait naître une confusion horrible, jusqu'à ce que périsse complètement et la foi et la notion même de la foi (2).

(1) Qu'on se rappelle ce que nous avons écrit dans ce traité, part. II, sect. 1, c. 1 et suiv.

(2) Outre ce que nous avons écrit çà et là sur ce sujet, soit dans ce traité, soit dans celui de la Vraie religion, part. II, proposit. 7 et 9, nous allons confirmer tout cela par l'état présent de la religion en Prusse, qui est comme le palladium du protestantisme. Voici ce qu'en écrit un témoin oculaire, au rédacteur du journal *l'Univers*, le 18 juillet 1841 : « Berlin est le centre de » la science protestante, qui, comme vous le savez, croit être arrivée au point » de se trouver non-seulement indépendante de toutes les croyances reli- » gieuses, mais encore *bien au-dessus de toute vérité révélée.* La philosophie » de Berlin prétendait que la raison humaine était parvenue à un degré de » développement et de maturité qui la mettait en état de parvenir, par ses » propres forces, à la connaissance de toutes les vérités acceptées *comme venant*

Nous pourrions bien confirmer tout cela par le fait historique même du protestantisme, soit *successif*, soit *simultané*, mais nous l'avons déjà fait en partie (1), et nous en parlerons encore en partie dans la proposition suivante. En attendant, on voit clairement, par ce que nous venons de dire, qu'il en est fait de la foi objective et historique dès que la raison s'est posée comme l'unique règle de la foi, puisque son devoir, à elle, c'est de ne servir à l'autorité que de suivante, et de se concilier avec elle.

Objections.

Obj. 1. Le protestantisme conserve encore sa forme religieuse, il est encore plein de force et de vie, il se développe chaque jour, il prend des forces et il ne désespère pas de rendre bientôt *au grand culte* les justes honneurs funèbres qui lui sont dus (2). 2. Il ne professe en effet que la foi seule

» *d'une source supérieure, et lui étant communiquées par la révélation.* Elle » soutenait que la raison humaine pénétrait bien plus dans l'intelligence la plus » intime de ces vérités, que ne l'auraient jamais pu faire les hommes qui, étant » éclairés eux-mêmes d'une lumière surnaturelle, avaient tâché de les expli» quer. La religion et la philosophie, disait-elle, ont le même objet; mais la » seconde est bien supérieure à la première, parce qu'elle arrive par elle-même » à la conception claire et évidente des principes de toutes les choses, principes » que la religion ne fait qu'indiquer d'une manière absurde et voilée. Ces idées » ont été adoptées par la plupart des hommes distingués et savants de Berlin; » voilà ce qui explique pourquoi ils n'expriment ni haine ni aversion pour ceux » qui tiennent encore à ces doctrines religieuses *positives;* ils prennent ces » hommes en pitié, tout en honorant en eux leurs bonnes intentions. Vous avez » encore besoin, d'une religion révélée, d'un culte extérieur, de cérémonies, » vous disent-ils, c'est très-bien; nous comprenons parfaitement l'état dans » lequel vous vous trouvez, car nous y étions aussi; mais vous en sortirez peut» être, si vous pénétrez plus avant dans les études philosophiques, si la lumière » de la science éclaire enfin votre raison... Le mouvement des esprits, en » Europe, ou pour mieux dire dans le monde entier, vers la religion catho» lique, vers l'Eglise, mouvement que l'on n'ignore pas à Berlin, est consi» déré dans cette ville comme quelque chose de bien inférieur à ce développe» ment intellectuel auquel tout est subordonné en Prusse, comme un état tran» sitoire par lequel l'humanité passera pour arriver au faîte atteint déjà par » les philosophes prussiens. Jamais orgueil scientifique et intellectuel n'a été » poussé plus loin. Il a aveuglé les hommes les plus intelligents et exercé une » fâcheuse influence sur la direction des affaires intérieures en Prusse. » Voyez aussi plusieurs anecdotes particulières dans l'ouv. intit. : de la Prusse et de sa domination sous les rapports politiques et religieux, Paris, 1842, partie religieuse, c. 3, sect. 1, p. 342 et suiv.

(1) Traité de la vraie religion, pass. cité.

(2) Tel *passim,* dans les feuilles publiques qu'ils publient eux-mêmes. Voy. *l'Univers,* 9 juillet 1842, où l'on voit que les protestants qui combattent l'Eglise catholique emploient cette phrase : « Cette Ilion *vaincue* qu'on appelle *l'Eglise.* »

que contiennent les livres bibliques, et il rejette les inventions des hommes. 3. Il ne faut pourtant pas croire que, d'après le système protestant, les hommes tirent d'eux-mêmes, à l'aide de la seule raison naturelle, les vérités surnaturelles de la Bible; ils ne le font qu'appuyés sur l'inspiration intérieure du Saint-Esprit, selon que Dieu l'a promis (1). 4. On n'a pas besoin, pour obtenir cet esprit divin qui enseigne intérieure-toutes les vérités, des efforts humains ou de la prière et des autres moyens, puisque Dieu s'empare de l'homme, s'unit substantiellement à lui, et il se fait avec chaque individu comme une nouvelle incarnation du Verbe, et comme le *Logos* prit l'humanité du Sauveur sans sa coopération, et qu'il ne fut que *passif*, il prend de même chaque individu, il s'en empare et le pénètre, il s'identifie même à eux, qui plus est, il les meut, les dirige et les rend infaillibles. Il est évident, d'après cela, que le protestant est bien plus sûr dans sa foi que quelque catholique que ce soit peut l'être, lui qui ne professe qu'une union *accidentelle* avec Dieu, en même temps qu'un certain *synergisme* ou une libre coopération à l'impulsion divine (2). 5. Tant s'en faut donc que le protestantisme, en rejetant l'autorité, perde la foi, qu'il la possède bien plutôt au suprême degré. Donc :

Rép. 1. *D*. Le protestantisme conserve encore sa forme *négative, C. positive, N*. Savoir, que le protestantisme persiste dans sa nature ou sa forme *négative,* qui n'est rien autre chose qu'une protestation continuelle contre l'autorité légitime et les vérités de la foi qu'il a niées dans sa rébellion. Certes, il a progressé dans ce sens, il a même beaucoup progressé, puisqu'il a ruiné peu à peu la foi et qu'il l'a complètement anéantie. Il est encore plein de vigueur et de vie dans ce sens, savoir, de cette vie qui n'a pour but que de persécuter la foi catholique, ce qui fait qu'il a recours à tous les mensonges, à toutes les supercheries, qu'il ne ménage rien pour l'écraser et l'anéantir, s'il y avait possibilité. Comme donc les portes de l'enfer se promettent toujours de triompher du Seigneur et de son Christ, pourquoi nous étonnerions-nous de voir le protestantisme nourrir et se consoler de l'espérance

(1) Voy. Baudry, ouv. int. Gémissements d'un cœur catholique, p. 71 suiv.

(2) Tels à peu près les protestants modernes qui suivent le mysticisme, et dont le siége est surtout à Berlin; ils ont pour chef Hengstenberg.

vaine et insensée d'enterrer bientôt le *grand culte*, savoir, l'Eglise catholique? Mais comme l'éternelle vérité a dit de l'Eglise qu'il l'a fondée sur Pierre, *et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle*, le protestantisme se broiera sûrement contre cette pierre, il se brisera, il se réduira en poussière (1). Certes, jamais à aucune époque peut-être la stabilité de l'Eglise et l'incapacité du protestantisme, et même son impuissance absolue, ne fut plus apparente que de nos jours, où l'Eglise est privée de presque tous les secours temporels et abandonnée à ses propres forces, et que tout conspire en quelque sorte contre elle; et non-seulement elle se soutient, mais ses forces s'accroissent, de même que sa vie se fortifie, au point qu'à peine a-t-elle été aussi vivace dans aucune autre circonstance, pendant que le protestantisme, lui, se dissout de jour en jour et se précipite vers sa ruine (2).

(1) L'invincible évêque et martyr, Jean de Rochester, perçait ainsi à jour, d'une manière admirable, de son temps, Luther et les luthériens, qui imaginaient de semblables choses, et que nous appliquons, nous, aux calvinistes, à Calvin et à tous les hérétiques, quelque nom qu'ils portent : « Présente-toi, » ô Luther, avec tous tes luthériens, et réunissez ensemble toutes vos études, » et vous ne ferez jamais que ce que le Christ a prédit ne soit pas vrai, savoir, » qu'il devait bâtir son Eglise sur la pierre, c'est-à-dire sur Pierre; vous avez » contre vous cette autorité invincible qui triomphe et qui triomphera aussi » de vous. » *Apud* Schelstrate, Antiquités ecclésiastiq., t. II, diss. 2, ch. 6, art. 1, n. 2.

(2) Et pour que l'on ne croie pas que nous exagérons ici, nous allons le confirmer par des documents puisés dans des auteurs protestants mêmes. Or, le doct. Macaulay, protestant anglican, dans ses Considérations sur l'histoire du pontificat romain, du prof. Léopold Ranke, qu'il a publiées dans la Revue d'Edimbourg, oct. 1840, avoue 1° que l'Eglise romaine a regagné au moins la moitié de ceux que la réforme lui avait enlevée; 2° que le domaine du pontificat romain est plus étendu aujourd'hui qu'il ne le fut jamais; 3° qu'il surpasse toutes les sectes même réunies; 4° il affirme qu'il n'a vu aucun indice de changement dans l'Eglise catholique; 5° il prévoit même qu'elle survivra à la ruine de sa patrie; 6° enfin, sans parler du reste, il reconnaît que cette Eglise est pleine de vigueur, qu'elle fait sans cesse des progrès. Pour être bref, je passe sous silence les paroles mêmes de l'auteur. Voy. Ann. scientif. relig., vol. XIII, n. 37, août 1841. On lit aussi dans l'Univers du 10 mars 1842 : « D'après une note que nous (l'Institut catholique publié à Lyon) avons publiée » en 1831, et que nous empruntons à M. Ozanam, qui lui-même se basait » sur les calculs de Malte-Brun, auteur protestant, *l'accroissement des catho-* » *liques, comparativement à l'époque de Luther, serait de plus de* 35,000,000, » et depuis 1831, il a dû augmenter beaucoup. » Dans la seule province de Genève, de l'aveu du protestant Baumgarten, depuis l'année 1822, pendant que le nombre des protestants s'est accru de 2 pour 100 par année, celui des catholiques a augmenté de 72 pour 100. Voy. ibid., 8 mars 1842. Je pourrais en citer encore d'autres preuves, mais je me borne là pour ne pas être trop long. Voy. Tableau général des principales conversions qui ont eu lieu parmi

Rép. 2. *D.* Et le protestantisme a proprement perdu pour cette cause toute foi *objective*, *C.* il professe la vraie foi, *N.* Outre, en effet, que les saintes Ecritures elles-mêmes constituent un article de foi, que les protestants, comme nous l'avons démontré en son lieu (1), ne peuvent tenir que de l'Eglise, le protestantisme puise sa foi dans la sainte Bible, absolument comme les gnostiques, les manichéens, les sabelliens, les ariens, les nestoriens, etc., l'y puisèrent autrefois, et comme les sociniens, les méthodistes, etc., l'y puisent maintenant, car ils professèrent et ils professent tous qu'ils tirent leur foi uniquement de l'Ecriture, après avoir répudié les inventions mensongères de l'Eglise catholique, c'est-à-dire l'Eglise romaine. Cependant tous les hérétiques ou incrédules furent ou sont, comme l'est aussi le protestantisme, ce parterre de toutes les hérésies.

Rép. 3. *D.* C'est-à-dire d'un petit nombre de protestants, *C.* de tous, *N.* Il y eut et il y a toujours sur ce système de l'inspiration intérieure individuelle une variation étonnante et que nous avons déjà fait connaître parmi les protestants (2); donc, comme il y en a qui l'admettent et d'autres qui la rejettent, et d'autres qui, en s'appuyant sur les mêmes textes de l'Ecriture, la tempèrent et l'embellissent à leur gré (3), qui

les protestants et autres religionnaires, depuis le commencement du XIX[e] siècle, par l'abbé Rohrbacher, 2[e] éd., Paris, 1841. On connaît les progrès du catholicisme en Angleterre, en Hollande, en Amérique, etc. Et cependant ces protestants insensés, qui disparaissent chaque jour, ont la confiance de célébrer *bientôt* les funérailles du *grand culte* d'Ilion *vaincue!* Pour ce qui concerne les fraudes et les vexations des protestants contre l'Eglise catholique, il faut lire l'ouvrage cité : de la Prusse et de sa domination, Paris, 1842, partie religieuse, section 2. « Du gouvernement prussien vis-à-vis des catholiques. — » Nécessité pour le gouvernement prussien de recourir contre le catholicisme » à des moyens indirects; énumération de ces moyens : 1° Organisation reli- » gieuse militaire; 2° organisation religieuse de l'instruction publique; 3° fonc- » tionnaires publics et mariages mixtes; 4° législation religieuse. » Le gouvernement prussien met tout en œuvre pour supprimer cet ouvrage et le faire oublier. Nous ne parlerons pas de la Russie, tout le monde sait ses vexations atroces contre les catholiques. Voy. ouv. : Persécutions et souffrances de l'Eglise catholique en Russie, Paris, 1842. Comme aussi : Allocution adressée au collége des cardinaux, dans le consistoire secret du 22 juillet 1842 : « Se- » guita da una esposizione corredata di documenti sulle incessanti cure della » stessa Santità Sua a riparo dei gravi mali da cui è afflitta la religione catto- » lica negl'imperiali e reali dominii di Russia e Polonia. » Rome, 1842.

(1) Plus haut, part. II, sect. 1, c. 1, prop. 1 et 2.

(2) Ibid.

(3) Voy. Baudry, ouv. cit., Gémissements d'un cœur catholique, p. 74, 75, où il cite les documents.

est-ce qui ne voit pas que tout ce système, sur lequel les protestants se fiaient tant, laisse percer de tous côtés son inanité?

Rép. 4. *D.* En sorte que ce système nous donne une nouvelle preuve du peu de stabilité du protestantisme, *C.* de sa vérité, *N.* Les protestants qui suivirent autrefois la doctrine de Luther, sur l'homme souillé substantiellement par le péché originel, et sur la persévérance de la concupiscence même de ceux qui ont été baptisés, et qui constitue la raison *formelle* du péché, mettaient, si je puis ainsi dire, une distance immense entre Dieu et l'homme (voy. ce que nous avons dit dans le *Traité de la grâce*, part. II, c. 1); ils accusaient en conséquence les catholiques d'enseigner que la grâce sanctifiante est *inhérente* à l'âme du juste, au point que le concile de Trente les condamne sous ce titre (sess. VI, can. 11). Pendant que maintenant les protestants modernes sont tombés dans je ne sais quel *mysticisme* et quel *piétisme*, qui fait qu'ils prétendent qu'il y a une union si étroite entre Dieu et l'homme juste, qu'il est *substantiellement* uni à lui, et ils vont même jusqu'à penser qu'il s'identifie presque substantiellement à lui, et qu'il se fait comme autant d'*incarnations* qu'il y a de justes. Ils blâment en conséquence les catholiques de mettre une trop grande distance entre l'homme et Dieu, pendant qu'ils ne défendent qu'une union *accidentelle* entre la grâce de Dieu et l'âme du juste (1). Tant il est facile, une fois qu'on s'est écarté de la voie de la vérité, de tomber, de se précipiter dans les extrêmes opposés : *Les insensés fuyant un vice, tombent dans le vice opposé.*

Rép. 5. *D.* Savoir, le protestantisme moderne se flatte d'avoir atteint le plus haut degré de la foi, par le fait même qu'il est privé de toute foi, *C.* il possède vraiment la foi, *N.* Il possède en effet le *fanatisme subjectif*, qui prendra de temps en temps de nouvelles formes, suivant que telle ou telle théorie prévaudra dans le protestantisme. La foi du protestantisme, s'il nous est permis de lui donner ce nom, est toujours *temporelle*, et par conséquent nulle, puisqu'elle dépend toujours des inventions des hommes, qui inclinent tantôt à gauche et

(1) Que l'on se rappelle les observations que nous avons faites plus haut sur cette union de Dieu avec l'homme *par la charité répandue dans nos cœurs*, n. 130, où nous avons fait observer dans quel sens, d'après l'opinion de plusieurs théologiens, on peut appeler cette union *substantielle*.

tantôt à droite, de même que, dans les vastes déserts d'Afrique, ces immenses amas de sable, que les vents agitent et poussent sans relâche, et qui changent de place et prennent sans cesse de nouvelles formes.

PROPOSITION II.

De la constitution essentielle et de la nature du protestantisme découle nécessairement le rationalisme, ou si le protestantisme est vrai, le christianisme est faux.

Le protestantisme, tel qu'il sortit des mains de Luther, peut être considéré sous deux rapports, soit dans son essence, sa nature et sa constitution, soit dans sa forme extérieure et accidentelle; sous le premier rapport, il fut entièrement *rationaliste*, et il fut tel dès son origine; sous le dernier rapport, il fut *surnaturel.*

Nous devons par conséquent, pour établir la vérité de notre proposition, faire deux choses : nous devons établir d'abord que le protestantisme est essentiellement et de sa nature rationaliste, et par suite que le rationalisme a dû en découler et en naître nécessairement, et pour ainsi dire spontanément; secondement, que le rationalisme ruine et renverse entièrement le christianisme. Or, on démontre l'une et l'autre chose de *droit* et de *fait*, ou *théoriquement* et *pratiquement*.

Et d'abord le protestantisme, lorsqu'il apparut sur la terre, le fit sous un aspect *surnaturel;* il s'appuya sur l'Ecriture et se couvrit comme d'un manteau des *symboles*. Si néanmoins on examine le principe qui l'enfanta, si on considère l'esprit qui l'alimentait intérieurement et qui mouvait toute la masse, toutes ces choses-là furent rationalistes. Certes, Luther, après avoir complètement rejeté l'autorité infaillible de l'Eglise, lui substitua l'esprit privé, ou, comme ils se plaisent à le dire aujourd'hui, la raison individuelle comme règle et juge, soit dans la critique biblique, soit dans l'exégèse, soit dans la dogmatique, et il proclama, comme nous l'avons dit souvent, le principe de la liberté d'examen en matière de religion. Mais c'est proprement en cela que consiste la nature et la force du rationalisme, qui reconnaît la raison pour la principale règle de ce qu'il faut croire et de ce qu'il faut faire, en sorte qu'elle doit statuer de son propre fonds, juger et discerner ce qu'il faut penser des Ecritures et de leur valeur, comme de leur

sens, pour en tirer ensuite ce qu'il faut croire en religion. Sans cette substitution, le protestantisme ne fût jamais né, il n'aurait pas pu être conçu (1). Donc, si on en examine la nature et l'essence, le protestantisme n'est que le rationalisme, affublé toutefois du surnaturalisme, qui était établi par les Ecritures, les symboles ou les professions de foi. Et voilà pour le *droit*.

Or, pour ce qui tient au *fait*, ainsi que nous l'avons proposé en second lieu, il est constant, d'après l'histoire, que le rationalisme est né du protestantisme, et qu'il l'a porté à son apogée. Le protestantisme s'est en effet en quelque sorte *personnifié* dans son auteur, dans celui qui lui a donné le jour; mais comme Luther, en vertu du principe qu'il avait posé comme critique des Ecritures, en retrancha une partie du catalogue des livres canoniques, et par conséquent inspirés de Dieu (que l'on se rappelle ce qui est écrit plus haut, part. II, sect. 1, c. 1); comme exégète, il donna aux Ecritures tel sens subjectif qu'il lui sembla y voir; comme dogmatiste, il imagina ces articles qui constituent proprement la doctrine luthérienne sur le péché originel, la perte du libre arbitre, la seule foi qui justifie, etc.; le rationalisme est sorti de là sous sa triple forme, *critique, exégétique, dogmatique,* semblable à l'arbuste qui naît de sa semence et qui devient un grand arbre, et il a ensuite produit tous ses fruits.

Le rationalisme *critique* est passé des livres deutérocanoniques aux livres protocanoniques, et il a enlevé aux auteurs dont ils portent les noms tous les livres et de l'Ancien et du Nouveau-Testament, sans exception (2). Il a complètement

(1) C'est ce qu'a vu lui-même l'auteur protestant cité : Histoire critique du rationalisme en Allemagne, savoir, Amand Saintes, qui, p. 7, écrit : « Quoiqu'il » soit vrai de dire, logiquement parlant, que *les principes* du rationalisme se » confondent avec ceux du protestantisme, ou du moins qu'ils en découlent, » et que l'établissement de la réformation *devait amener inévitablement* le » rationalisme, etc. » Il dit encore p. 439 : « On a vu comme le rationalisme » est sorti tout naturellement de la réformation, telle que l'ont faite Luther » et ses collaborateurs; c'est le fruit qui était enfermé dans le bouton dont » l'arbre de la réforme devait se parer, à moins que l'arbre ne fût coupé » avant son développement. »

(2) Voy. ibid. Or, les protestants *orthodoxes* se sont efforcés de combattre Strauss (il nie l'authenticité des quatre évangiles, prétendant qu'ils ne furent écrits que cent ans après la mort du Christ), par la conformité des évangiles avec les Actes des apôtres. Or, à peine s'était-il écoulé une année après la publication de la *Vie de Jésus-Christ,* lorsque le professeur de Tubingue proposa la question de savoir si la critique avait *dit son dernier mot* sur les

rejeté l'inspiration et n'a regardé ces livres que comme des œuvres et des monuments de la raison humaine qui se développe rapidement (1), et qui, néanmoins, est imprégnée d'erreurs de tout genre (2).

Le rationalisme *exégétique* a interprété d'une manière naturelle tous les événements surnaturels, ou il les a relégués parmi les mythes historiques ou poétiques, ou historico-poétiques (que l'on se rappelle ce qui a été dit précédemment, part. II, sect. 1, c. 2); ou il a nié que l'on trouve des mystères dans les Ecritures, ou il les a considérés comme des *symboles esthétiques,* et comme certaines *présensions religieuses* (tel de Wette, ibid., p. 381); c'est-à-dire qu'il a complètement effacé les miracles, les prophéties, les mystères (3).

Le rationalisme *dogmatique* poursuivant, comme ils le disent, l'œuvre *d'épuration* commencée par Luther, a détruit avec le temps tous et chacun des dogmes, puisqu'il a nié la divinité de Jésus-Christ, et il ne l'a compté qu'au nombre des

Actes des apôtres et les épîtres de Paul. Et de là il commença lui-même par rayer les derniers chapitres, qui contiennent le récit du voyage de Paul à Rome; et en attendant, il promet que l'on soumettra plus tard, lui ou tout autre, à un examen critique, soit les Actes, soit toutes les épîtres de l'Apôtre, pour les rayer du nombre des écrits authentiques. Schleiermacher rejette entièrement la première épître à Timothée du canon. Voyez sa lettre de la première épître de Paul à Timothée, ainsi appelée, Berlin, 1807. Wilcke nie que les évangiles de Matthieu et de Jean aient été écrits par eux, et en combattant Strauss, il est d'accord avec lui sur plusieurs points; voy. Histoire critiq., etc., page 193. Twesten affirme que le canon des Ecritures n'est pas encore clos; voy. ouv. cit., p. 226. Gfrorer nie la valeur historique des trois évangiles *synoptiques*; ibid., 191.

(1) Outre ce qui a été dit plus haut, pass. cit., voy. ce que nous avons écrit sur le système hégélien.

(2) D'après Semler, il existait au temps du Christ deux factions contraires : l'une judaïque, l'autre gnostique; le Christ vint pour les concilier; de là, quand il se trouvait parmi la faction judaïque, il affectait de concilier l'obéissance à Moïse; mais quand il était dans la faction gnostique, il s'élevait contre les préjugés de sa nation. Lorsque le Christ fut mort, Pierre se déclara pour la faction judaïque, Paul pour la faction gnostique. Les quatre évangiles qui restent favorisent la faction judaïque; ceux qui rapportaient les discours du Christ en faveur de la faction gnostique ont péri, si on en excepte celui de Marc (hérétique gnostique). Les épîtres de Paul favorisent le gnosticisme. Les épîtres catholiques de Pierre et de Jacques furent écrites pour opérer la fusion des deux factions. Voy. Hist. crit., p. 141, 142 suiv.

(3) Tels Eichhorn, Glaber, Paulus, Bauer. De là Scherer a condamné tous les prophètes comme autant d'*imposteurs,* en sorte que sans eux la foi serait plus solidement établie sur la terre; ibid., 214 suiv. Starck conclut fort bien de là, dans son Banquet de Théodule, p. 184, que le protestantisme fait ainsi disparaître toutes les preuves du christianisme.

sages ou gnostiques, ou esséniens (1); il a renversé toute l'économie de la satisfaction ou de la rédemption; il a traité la résurrection de Jésus-Christ, et son ascension au ciel, et la future résurrection des corps et le jugement final comme une accommodation avec les préjugés judaïques du pays (2); il a considéré la doctrine des apôtres comme une addition à la doctrine du Christ, inutile et pernicieuse (3); il a enfin traité le baptême et la cène, sans parler des autres sacrements, comme des rites purement symboliques et mnémoniques (4).

Voilà pour le rationalisme *vulgaire* (5); pour ce qui est du rationalisme *gnostique*, ou *sage* et *intelligent*, il est allé plus loin; et non-seulement il a rejeté tout symbolisme (les confessions de foi), mais, embrassant la philosophie de Kant, de Schelling, de Hégel et des autres transcendantalites, il l'a introduite dans la religion, et il les a confondues ensemble. Or, ce qui est résulté de là, c'est l'identité de la philosophie et de la religion, la destruction complète du christianisme historique ou réel, la substitution d'une religion philosophique tirée de la seule constitution morale ou intelligente de la nature humaine (6); dès lors le Christ n'est plus que l'idée de

(1) Voy. les remarquables articles de la récente publication périodique qui se publie en Hollande sous le titre de Journal catholique, religieux, historique et littéraire, janvier 1842, art. 1, Etat du protestantisme, p. 8. Rohr, dans ses lettres sur le rationalisme, regarde le Christ comme un homme ordinaire, sans qu'il soit besoin de recourir à des événements surnaturels pour expliquer sa naissance; voy. ouv. cit., Hist. crit., p. 278.

(2) Tels Eberhardt, Hoffter, Glaber, L. Nitzch, Wegscheider. D'après les *kantistes*, ce sont autant d'allégories; d'après de Wette, la mort de Jésus-Christ doit être le symbole de la conformité et de la réconciliation de toutes les oppositions dans le champ du sens religieux; ibid., p. 410.

(3) Bohme attribue le *rationalisme* au Christ et le *surnaturalisme* aux apôtres, dans son ouv. int. Religion de Jésus-Christ, d'après les documents originaux, Halle, 1825, Hist. crit. cit., p. 260. Eckermann pense qu'il suffit de se servir des seules doctrines du Christ, celles des apôtres mises de côté, pour se préserver de l'erreur; ibid., p. 277.

(4) Voy. ce que nous avons écrit dans les Traités du baptême et de l'eucharistie.

(5) On distingue maintenant le rationalisme *vulgaire, empirique, gnostique* et *mystique*.

(6) On peut appeler le rationalisme moderne ou *gnostique*, *l'absorption de la théologie par la philosophie*. Le christianisme, d'après ce rationalisme, n'est que le gnosticisme qui a triomphé du *judaïsme*; pendant qu'il n'est au contraire, d'après Gfrorer, que le *pur judaïsme*, excepté le dogme du Messie. Paulusius ne trouvait dans l'Evangile que les métamorphoses orientales. Mais de Wette affirme que le christianisme est le *jugement idéal*, privé de toute base raisonnable. Tels les autres écrivains de ce genre, selon le mode différent

l'humanité exprimée dans l'homme et par l'homme historique (1); l'identité de Dieu avec l'univers et surtout avec l'humanité, l'extinction de l'individualité, ou., pour tout dire en un mot, c'est le panthéisme, soit matériel, soit idéaliste proclamé (2); enfin, c'est le subjectivisme ou l'objectivisme absolu, ou même le *sujet objet* absolu substitué par ce rationalisme ou christianisme historique (3).

de rationalisme que chacun a suivi. Voy. les documents cit., Hist. critique du rationalisme, etc., pag. 328, 211, 191, 213, etc. Cet ouvrage, qui renferme 450 pages, ne traite que de cet argument, et pourtant il n'est que le spécimen d'un ouvrage bien plus étendu et plus profond que l'on pourrait faire sur ce sujet, surtout si c'était un catholique qui s'en chargeât.

(1) Tel, outre Strauss, Edelmann qui l'a précédé, et qui s'est efforcé de démontrer que le Christ ne fait que *représenter la raison ou la sagesse de Dieu;*. ibid., p. 86. D'après Bretschneider, le Christ représentait *l'idée de l'homme religieux,* et pour cela on l'a appelé *fils de Dieu,* et il enseigna aux autres à mériter la même *qualification,* ibid., p. 271. D'après Daub, le Christ possède à un plus haut degré *l'identité de la conscience divine et humaine,* et c'est dans ce-sens que Dieu s'est fait homme; par conséquent, la forme de son apparition sut la terre est le fait du christianisme. Tel dans les Théologumènes de la sainte doctrine de la religion chrétienne, Heidelberg, 1806. Enfin Strauss, dans sa *dogmatique* qu'il a publiée après la Vie de Jésus-Christ, s'efforce de démontrer *le Christ hégélien* (savoir, qui est conçu dans l'idée philosophique), et qui doit détruire pour toujours *le Christ de l'Evangile,* ibid., p. 350. D'après de Wette, la divinité du Christ ne peut être regardée que comme une idée *esthétique,* ibid., p. 408. Passons sous silence les opinions des autres, qui ne présentent le Christ que comme un homme qui est le chef d'une société secrète qui ne put l'arracher à une mort infâme, et une foule de choses semblables qu'il nous ennuie de rapporter. Voy. art. cit., Journ. de Hollande. On peut, en attendant, par cette légère esquisse, juger des fruits du protestantisme, savoir, l'apostasie du Christ et de tout le christianisme. Oh! si Luther, ce *bienheureux megalender,* comme l'appellent les protestants, pouvait ressusciter pour voir son œuvre! Combien en est-il pourtant encore, parmi eux, qui déblatèrent contre la superstition de l'Eglise romaine, savoir, de cette Eglise sans laquelle c'en serait fait de la religion chrétienne, comme l'avoue lui-même le ministre protestant de Zurich, Lavater, dans sa lettre au comte de Stolberg, où il s'exprime en ces termes-: « Je vénère l'Eglise catholique » comme un antique et majestueux édifice, qui *conserve les traditions primi-* » *tives* et des titres précieux. *La ruine- de cet édifice serait la ruine de tout* » *le christianisme.* » Apud *l'Univers,* 9 juillet 1842.

(2) Que l'on se rappelle ce que nous avons dit un peu plus haut de l'hégélisme et du panthéisme. Fondé sur ces principes du rationalisme gnostique, Schleiermacher concluait dans ses *sermons* que c'est une erreur de penser que l'âme est immortelle dans le sens de l'existence ou de la durée individuelle, puisque l'âme, pour la théologie spéculative, n'est qu'une certaine portion de *Yabsolu* qui doit retourner en lui. Voy. Hist. crit. du rationalisme, pag. 413.

(3) Ce que nous avons rapporté plus haut de l'hégélisme et du néo-éclectisme trouve aussi ici sa place. Voy. Hist. crit., p. 351 et suiv. Certes, il y a peu de temps, les sectateurs de la philosophie hégélienne de Berlin ont protesté, pour satisfaire au cri de leur conscience, et ne pas être hypocrites, qu'ils ne

Les choses étant ainsi, nous pensons devoir conclure ainsi qu'il suit : le protestantisme tel que le formula Luther et qu'il est *personnifié* en lui, contenait à l'état de germe ou d'embryon le rationalisme, soit *vulgaire*, soit *gnostique;* ou même, si on le veut, il était comme l'âme du protestantisme cachée sous un extérieur de surnaturalisme, qui lui servait comme de corps; il est né nécessairement de la nature intime du même protestantisme. Or, il commença à se développer, selon que l'exigeait la nature, à mesure que le temps s'écoulait, et il se manifesta ensuite de plus en plus en secouant les ombres ou le voile qui l'enveloppait, jusqu'à ce que, étant arrivé à maturité, il déchirât et se débarrassât complètement du voile du symbolisme surnaturel, et se montrât sous son véritable aspect. Or, le rationalisme, d'après ce qui a été démontré, en *droit* et en *fait*, *a priori* et *a posteriori*, *théoriquement* et *pratiquement*, emporte nécessairement avec lui la ruine complète du christianisme. Nous concluons donc justement que le rationalisme découle nécessairement de la nature essentielle du protestantisme, ou, ce qui revient au même, si le protestantisme est vrai, le christianisme est faux (1).

Telle est l'affreuse vengeance que le Dieu juste a tirée de ces enfants rebelles de l'Eglise, qui, pleins d'un orgueil incroyable, poussent l'audace jusqu'à accuser d'erreur l'épouse immaculée du Christ, leur propre mère. Ils se sont en effet aveuglés, et ils se sont évanouis dans leurs pensées; et, se disant sages, ils sont devenus insensés et ils ont été entièrement livrés aux désirs de leurs cœurs, afin qu'ils fassent ce qui ne convient pas (2).

voulaient désormais appartenir à aucune religion, parce que les révélations sur lesquelles s'appuient les religions positives (historiques), ne sont que des fables. Voy. *Ami de la relig.*, juillet 1842, p. 89.

(1) C'est aussi ce qu'ont avoué une grand nombre de protestants, tel que Semler, qui déclarait que lorsque les réformateurs firent disparaître l'idée de l'Eglise enseignante, ils firent de grandes ruines dans le royaume du Christ; voy. Hist. crit., p. 139. Schleiermacher lui-même a avoué que les œuvres de la réforme ont fait crouler l'édifice du christianisme, ibid., page 174 et suiv. Enfin sans citer les autres, craignant d'être trop long, l'auteur de l'Histoire critique lui-même, que nous avons souvent cité, écrit clairement à la p. 401 : « Si l'on ne se laisse pas diriger par l'esprit de parti, on confesse également » que la religion, telle que les rationalistes ont voulu la conserver ou la réta» blir, n'était pas même l'ombre du christianisme évangélique et traditionnel. »

(2) Certes, Steinbart, l'un d'entre eux, concluait que comme la religion chrétienne ressemble à toute autre institution humaine (au paganisme, à l'isla-

Objections.

Obj. 1. Le protestantisme réel est si étranger à toute espèce de rationalisme, que, dès son origine, il élimina de la religion chrétienne toute philosophie, tout usage de la raison, et aujourd'hui encore il combat fortement le rationalisme comme lui étant opposé. 2. Le but de la réforme, ce n'était pas de *détruire*, c'était d'*épurer*, savoir, l'Eglise, en la délivrant de la tyrannie des pontifes et des honteux abus qui en découlaient. 3. Aussi ne proclama-t-elle pas la liberté absolue et l'indépendance, mais seulement la liberté qui devait soustraire les chrétiens à cette domination usurpée. 4. De là le protestantisme posa comme la règle de foi de tous les dogmes l'Eglise des trois ou quatre premiers siècles. 5. Si par conséquent quelques hommes d'un esprit moins docile se sont élevés, au sein du protestantisme, contre le symbole d'Augsbourg, ils se sont complètement écartés de la constitution comme du caractère du protestantisme, comme le font, dans l'Eglise romaine, les catholiques qui attaquent les articles qu'elle professe. 6. Les quelques changements que les diverses communions protestantes ont parfois fait subir au symbole ne sont point un obstacle, puisqu'ils ne sont qu'accidentels et qu'ils ne touchent nullement à la foi. 7. L'absurdité de la conclusion tirée plus haut, savoir, *que si le protestantisme est vrai, le christianisme est faux*, est facile à voir par là même qu'on peut, et pour la même raison, la retourner contre l'Eglise romaine; l'Eglise romaine, parmi tant d'autres erreurs, enseigne l'idolâtrie à l'occasion du culte des saints; elle annihile la croix du Christ par ses dogmes de la nécessité des bonnes œuvres, de la satisfaction, du sacrifice de la messe, etc.; *donc, si l'Eglise romaine est vraie, le christianisme est faux.* 8. Il suivrait en outre de cette conclusion, qu'il vaut mieux renoncer entièrement au christianisme que de professer le protestantisme; ce que ne saurait certes admettre un homme sensé, surtout quand elle voit fleurir au sein du protestantisme un si grand nombre d'hommes honnêtes et pieux, qu'à peine en trouve-t-on autant dans le catholicisme. Donc :

misme, etc.), pour qu'elle ait quelque valeur, « elle doit procurer à l'homme » quelque bonheur sur la terre, car avant tout, *il faut satisfaire les sens,* » parce qu'il n'y a *que la volupté* qui soit véritablement en rapport avec la » misère de l'humanité. » Ibid., p. 442.

Rép. 1. *D.* Le protestantisme, considéré dans sa partie *matérielle, C.* dans sa partie *formelle, N.* Nous ne nions pas que le protestantisme se soit montré d'abord enveloppé de symboles et d'un voile de surnaturalisme, et que, dès son origine, il se soit déclaré l'ennemi de la raison et de toute philosophie, ou qu'il professa le *nihilisme.* Mais ce n'était là que la forme extérieure du protestantisme, le manteau, si je puis ainsi dire, sous lequel il se présenta sur la scène. Mais, allez, examinez la nature intime, formelle et essentielle du protestantisme et sa constitution. Luther et le protestantisme en lui ne s'arrogea-t-il pas, comme *principe* essentiel, le droit de se soumettre la foi objective et historique, de forger des symboles incomplets, simplifiés et différents de ceux que l'Eglise catholique professait de toute antiquité? Mais n'était-ce pas là attribuer à sa raison propre et indivisible l'arbitre et le pouvoir suprême en matière de foi, en quoi consiste la nature et d'où découle précisément le rationalisme? Que si le protestantisme, à cette époque-là, déclara la guerre à la raison et à la philosophie, s'il professa le *nihilisme,* cela prouve uniquement que le protestantisme n'est pas demeuré d'accord avec lui-même, et qu'il est le comble des contradictions et des absurdités. Si enfin le protestantisme repousse pour cela loin de lui et combat le rationalisme, les rationalistes peuvent l'accuser d'incohérence et de contradiction avec son principe formel, et ils peuvent de plus le blâmer à juste titre de ne pas se conduire d'après son véritable principe, mais bien d'après ses caprices et son dessein privé (1).

Rép. 2. Son but et son objet apparent fut d'*épurer, C.* son but véritable, *N.* La réforme et l'*épuration* des abus de l'Eglise fut le prétexte, comme cela se pratiqua pour les hérésies antérieures (2), et les premiers auteurs du protestantisme

(1) Pour écarter toute équivoque, nous ferons observer que ni Luther ni aucun de ses coopérateurs ne se sont proposé ou n'ont prévu l'abîme dans lequel ils se jetaient; ou que s'ils le virent, ils en eurent horreur; néanmoins, le principe qu'ils posèrent comme la base de la nouvelle réforme renfermait pourtant nécessairement toute l'œuvre du rationalisme, et par suite, la destruction du christianisme. Aussi Wegscheider a-t-il voulu dédier son ouvrage « aux pieuses mânes de Martin Luther, l'auteur de la liberté de penser... » qui a revendiqué le droit de la raison humaine. » L'auteur de l'Histoire critique du rationalisme, au contraire, l'a dédiée « à tous les amis du christia- » nisme, à tous ceux qui ne voudraient pas voir dans le monde religieux » l'ancien paganisme modifié. »

(2) Voy. Hist. du pape Innoc. III, par Fréd. Hurter, t. III, l. XIV, p. 4 suiv.

eurent recours à ce moyen pour cacher leur révolte et faire illusion aux peuples; mais bientôt, comme ceux qui les précédèrent, ils jetèrent le masque et se montrèrent tels qu'ils étaient, c'est-à-dire abandonnés et plongés dans tous les vices.

Rép. 3. *N*. Il proclama en effet la liberté et l'indépendance qui suffisait pour soumettre la foi *objective* à la raison individuelle. C'est en effet sur cela que roule la controverse de savoir si le protestantisme, en substituant son esprit privé comme règle de la foi et des mœurs, se constitua, oui ou non, le juge et l'arbitre de la foi et des mœurs; mais, comme on ne peut nier cela, que nous importe à nous que l'on n'ait pas tiré d'abord toutes les conséquences qui étaient nécessairement renfermées dans ce principe rationaliste qui est le sien? En toute chose il suffit de poser le principe, puis le temps et l'esprit des hommes le développant, le mènent à maturité; et c'est, comme nous le voyons, ce qui n'a eu que trop lieu.

Rép. 4. *D*. Il constitua, téméraírement et arbitrairement, pour règle prochaine de la foi l'Eglise des trois ou quatre premiers siècles, *C*. s'appuyant sur un fondement solide, *N*. Comme nous avons fait connaître ailleurs cette invention mensongère, il n'est pas nécessaire que nous nous y arrêtions davantage. Puisque, ou l'Eglise ne fut jamais, ou elle fut toujours et elle est la règle infaillible de la foi. Les anciens hérétiques auraient pu excepter de la même manière, puisque l'Eglise ne les condamna et ne les anéantit qu'au troisième et au quatrième siècle. L'antiquité tout entière ignora complètement ce moyen de se tirer d'affaire. On peut enfin agiter cette question si, pendant ces siècles-là, l'Eglise a tenu telle ou telle doctrine; et, de cette manière, les controverses n'en finiront jamais (1).

Rép. 5. *N*. Je nie aussi la parité que les protestants veulent établir entre ceux qui, selon eux, ont l'esprit plus large, et les catholiques qui s'insurgent contre la foi de l'Eglise. Ceux-ci,

(1) Nous avons en son temps vu Gibbon lui-même avouer que les germes du papisme, c'est-à-dire du catholicisme, existaient déjà au temps de la primitive Eglise, comme l'ont confessé les autres incrédules et protestants. D'après Semler, au contraire, la fusion du judaïsme et du gnosticisme, opérée par les soins des évêques réunis en concile au commencement même de l'Eglise, a subsisté jusqu'à l'époque de la réforme. Il est connu enfin que les catholiques prétendent contre les protestants que tous les articles de foi sont contenus dans la tradition primitive. Ce système *arbitraire* des protestants primitifs trahit donc de tout point son absurdité.

en effet, attaquèrent le symbole d'Augsbourg, parce qu'il avait été établi contre le principe de liberté d'examen, qui constitue l'essence du protestantisme, et cela par des hommes privés qui ne jouissaient d'aucune autorité qui pût obliger, et en vertu du principe rationaliste, qu'ils détruisaient par le fait. Pendant que les catholiques, au contraire, s'insurgent contre le principe d'autorité qui constitue l'essence de la religion catholique. Il ne peut donc pas y avoir de parité entre les deux.

Rép. 6. *D*. Ces changements sont accidentels, d'après le *principe* du protestantisme, *C*. *en eux-mêmes, N*. Une fois, en effet, que les protestants eurent proclamé la raison individuelle la norme et la règle principale de la foi, comme il en était déjà fait de la substance de la foi, toutes les autres innovations ne peuvent être considérées dans ce sens que comme accidentelles. Mais il n'en est pas ainsi si l'on regarde la chose en elle-même, dans la nature même de la foi; dans son motif *formel*, qui n'est autre que la volonté de Dieu qui révèle; il n'est pas permis de s'en écarter même tant soit peu, et de changer arbitrairement l'objet de la révélation, ou de toucher au moindre article; le faire, ce serait attaquer et porter atteinte à la substance même de la foi. Ajoutez que les changements que nos adversaires appellent *accidentels* sont relatifs. Car, pour les anabaptistes, la valeur du baptême des enfants est un changement accidentel; pour les sociniens, la négation de tous les mystères, ainsi de suite. Il résulte de ces changements *accidentels*, que la foi croule, s'évanouit entièrement (1).

Rép. 7. *N*. Cette rétorsion suppose déjà, en effet, qu'il faut préférer le jugement individuel à l'autorité de l'Eglise. Ceci mis de côté, il n'y a plus de rétorsion possible. Or, les protestants accusent l'Eglise d'idolâtrie et de superstition sur le culte des saints, absolument du même droit que les presbytériens lui imputent le même crime parce qu'elle adore le Christ

(1) Certes, Bretschneider dans son Manuel de dogmat. de l'Eglise évangéliq. luthér., t. I, éd. 1839, rejette toute admission pure et sensible des vérités révélées, parce que les lois naturelles de l'esprit humain sont en opposition avec les faits contenus dans la révélation. Eckermann, dans sa *Dogmatique*, t. I, p. 713, parlant des articles fondamentaux, pense que *la seule* existence de Dieu suffit. Schleiermacher avoue que toutes les *mythologies* sont, quant au fond, *monothéistes* et *chrétiennes*, *apud* Amand Saintes, Hist. crit. cit., p. 364.

dans l'eucharistie, que les sociniens, parce qu'elle adore le Christ lui-même, et ainsi de suite (1).

Rép. 8. *N.* la conséquence. Si les Pères pensèrent, en effet, qu'il valait mieux pour les païens de professer le polythéisme et l'idolâtrie que l'athéisme, à combien plus forte raison les catholiques sont-ils autorisés à penser qu'il vaut mieux, pour les protestants, tenir au moins l'apparence et comme une ombre de christianisme que de le rejeter entièrement? Quand surtout il y en a plusieurs dans le protestantisme, surtout dans la classe ignorante, qui appartiennent au moins à l'âme de l'Eglise catholique, savoir, tous ceux qui ignorent invinciblement la fausseté de leur propre secte. Quant aux autres, c'est leur affaire, Dieu les jugera. Au reste, les catholiques abandonnent cette conséquence aux protestants et aux schismatiques, qui aimèrent ou qui aiment mieux laisser leurs sujets dans le paganisme, l'islamisme, le judaïsme, que de permettre aux missionnaires catholiques de les convertir à la vraie foi de Jésus-Christ (2). La seule Eglise catholique est donc véritablement mère.

(1) Henke, ouv. intit. Esquisse de l'inst. de la foi chrétienne, hist. et crit., Helmstadt, 1795, n'a pas eu honte d'écrire que la *christolatrie* et la *bibliolatrie* en général sont des obstacles qu'il faut faire disparaître absolument, et que c'est à notre siècle qu'il appartient de passer la herse sur *toutes ces superstitions*. Voy. Hist. crit., p. 277.

(2) Voy. ce que nous avons écrit dans le Traité du mariage, c. 4, prop. 3. Après tout ce que nous avons dit jusque-là, nous demanderons volontiers aux protestants quelle est en dernière analyse la fin pour laquelle ils répandent à si grands frais la Bible, à laquelle ils ne croient pas; ils propagent le christianisme qu'ils ruinent de fond en comble; ils pervertissent enfin les catholiques, si ce n'est pour en faire autant d'apostats du Christ et de sa religion? Pourquoi enfin ils entravent de toutes les manières les missionnaires catholiques pour les empêcher d'annoncer le Christ? C'est véritablement à eux que s'appliquent ces paroles de l'Apôtre, I Thess., II, 16 : « Ils nous em- » pêchent de parler aux Gentils pour qu'ils se sauvent, afin de mettre tou- » jours le comble à leurs péchés, car la colère de Dieu s'est appesantie sur » eux jusqu'à la fin. » Et pourtant le roi de Prusse et le prétendu archevêque de Cantorbéry ont fait de concert tous leurs efforts pour établir cet avorton qu'ils qualifient d'évêque de Jérusalem, le protecteur et le soutien des anglicans et des évangéliques qui s'y transportent pour convertir les Juifs. Or, qui n'admirerait ce nouvel évêque anglico-évangélique, et évangélico-anglican, c'est-à-dire ce monstre à deux faces qui n'est d'aucun genre, et même quand les anglicans protestent contre les évangéliques comme des dissidents, et que les évangéliques à leur tour repoussent les anglicans comme *semipontificiens!* Voy. *l'Union catholique,* 9 mars 1842, et *l'Univers,* 20 juillet 1842. Au reste, le prosélytisme n'est qu'un prétexte; la véritable raison c'est de soustraire les catholiques à l'Eglise, c'est-à-dire à Jésus-Christ.

Si quelqu'un veut, en outre, de ce que nous venons de dire de la nature

SECTION DEUXIÈME.

DE LA MÉTHODOLOGIE.

Poursuivant le but que nous nous sommes proposé d'atteindre, nous traiterons ici, en dernier lieu, de l'application de ce que nous avons exposé et démontré jusque-là, savoir, quel est l'usage que le théologien peut et doit faire de ce que nous avons dit des lieux ou principes théologiques. Et pour couper court à toute incertitude, nous allons clairement définir ce qui peut servir pour cela. Pour le théologien, ce sont la *charge*, la *méthode* et les *instruments*. Pour la charge qui incombe au théologien, on pourra facilement connaître la méthode qu'il doit suivre pour s'en acquitter; et pour la charge et la méthode, il est facile aussi de voir quels sont les instruments dont il a besoin pour atteindre, d'une manière exacte et fructueuse, la fin qu'il se propose. Nous traiterons en conséquence chacune de ces questions dans autant de chapitres à part; néanmoins, comme nous avons hâte de terminer, nous ne dirons que les choses les plus importantes, et nous ne ferons pour ainsi dire qu'effleurer la question.

CHAPITRE PREMIER.

CHARGE DU THÉOLOGIEN.

On peut envisager la charge du théologien sous un triple point de vue; ou, en effet, il s'applique à établir les dogmes de la foi catholique comme ils doivent l'être, à les confirmer par les preuves qui leur sont propres, de même qu'à en déduire légitimement les conclusions qu'ils contiennent; ou il met tous ses soins à rechercher et éclaircir les liens intimes qui les unissent et leurs raisons intrinsèques, autant qu'il est

du protestantisme et de ses phases de plus amples renseignements, il peut consulter le remarquable ouvrage écrit en allemand, qui a pour titre : Exposition comparative du protestantisme et spécialement du luthéranisme avec lui-même, etc., Mayence, 1837, par Th.-Jos. Héberling.

donné à l'esprit humain de le faire; ou enfin, descendant dans la lice, il défend ces mêmes dogmes contre leurs détracteurs et renverse les opinions, quelles qu'elles soient, qui sont opposées à la vrai foi. La première des charges du théologien peut être regardée comme strictement *dogmatique;* la seconde, comme *spéculative;* la troisième enfin, comme *polémique.* Le théologien, le plus souvent, les réunit toutes trois en même temps.

Or, il est facile de voir ce que peut faire le théologien qui remplit la charge dogmatique et spéculative, les lois qu'il doit suivre, les limites qu'il ne doit pas dépasser, d'après ce que nous avons dit dans le chapitre 3 de la section précédente. Nous ajouterons plutôt ici quelque chose de cette troisième charge, en vertu de laquelle il est obligé d'en venir aux prises avec les adversaires de la vérité catholique; il doit nécessairement remplir diversement cette charge, suivant que ses adversaires varient. Or, ces adversaires sont ou les infidèles, ou les hérétiques, ou même les catholiques néologues et amateurs de nouveautés, de quelque manière que la véritable doctrine catholique puisse être mise en danger par eux.

1. Donc, s'il a à traiter avec les infidèles ou les incrédules, il démontrera la vérité et la divinité de la religion chrétienne à l'aide de tous les arguments par lesquels on prouve que Dieu a donné sa révélation aux hommes d'une manière surnaturelle, et que nous avons établi en son lieu. S'il s'agit des Juifs, il démontrera, par l'Ancien-Testament, que le Messie a été promis et attendu, et qu'il a dû venir à un temps déterminé d'une manière certaine et positive; et il devra démontrer, en comparant les deux Testaments et par tous les autres accessoires, qu'il n'a été et n'a pu être que Jésus-Christ de Nazareth. Et il doit diriger le combat en toute occurrence, de manière à procéder toujours par les principes admis de ses adversaires.

2. Mais si ce sont des hérétiques qu'il doit combattre, il doit d'abord bien faire attention si c'est avant ou après que l'Eglise a porté sa définition. Or, si c'est avant la définition que le théologien doit combattre les novateurs, il doit examiner la nature de la vérité qui est attaquée par les hérétiques; parfois, en effet, leur doctrine est si manifestement mauvaise et hérétique, qu'il suffit d'établir la comparaison entre la doctrine que l'Eglise professe publiquement et ouver-

tement sur un article quelconque comme de foi, et l'attaque des novateurs, pour que le théologien voie aussitôt et démontre qu'elle est pleinement hérétique. Ainsi, *V. G.* quand Arius attaqua la divinité du Verbe, les Pères le tinrent aussitôt pour hérétique, même avant que ne fût tenu le concile de Nicée, ainsi qu'on peut le dire en toute raison de plusieurs autres (1). Mais toutes les questions qui deviennent matière de controverse ne ressemblent pas à celle-ci, puisqu'il en est plusieurs qui ne sont contenues dans le dépôt de la foi que comme en germe, ou sur lesquelles la tradition n'est pas suffisamment claire, tel *V. G.* qu'au temps de saint Cyprien la question qui s'éleva sur la valeur du baptême conféré par les hérétiques. Or, dans ce cas, la charge du théologien consiste à chercher dans les sources propres de la théologie, de l'Ecriture et de la tradition, pour y puiser la doctrine véritable et naturelle de l'Eglise. Mais il doit soigneusement éviter de prévenir le jugement de l'Eglise; la seule chose qu'il doive s'appliquer à faire, c'est de montrer les fondements sur lesquels s'appuie la véritable doctrine (2). Que si l'Eglise a déjà porté une définition solennelle, tout ce qui lui reste à faire c'est d'établir cette définition par tous les moyens en son pouvoir, et de la défendre contre les traits de ses adversaires.

3. La voie que le théologien doit suivre dans les controverses avec les catholiques est hérissée de difficultés. On peut les diviser en deux classes : les unes, en effet, touchent à la foi, pendant que les autres sont pour ainsi dire oiseuses et indifférentes, tel *V. G.* que celles que l'on agita dans les écoles pendant deux siècles et plus sur la nature de la grâce, la science de Dieu, la prédestination, sans rien en conclure, qui font souvent perdre beaucoup de temps, et quelquefois même au grand détriment de la charité. Mais comme l'Eglise n'a rien voulu définir sur ces questions, on fera bien de laisser à chaque école son opinion. Mais il en est d'autres qui touchent de très-près la doctrine catholique, comme la volonté de Dieu

(1) Comme quand *V. G.* Luther attaqua le nombre septenaire des sacrements, et autres articles semblables, aussitôt on le proclama hérétique. On peut en dire autant des sociniens, que tout le monde tient pour hérétiques, bien qu'ils n'aient été condamnés par aucun concile œcuménique.

(2) Puisque les théologiens ne sont que les simples champions de l'Eglise, et que les véritables juges ce sont les évêques, avec et sous la direction du souverain pontife, comme nous l'avons démontré en temps et lieu; et par suite, les théologiens ne doivent ni ne peuvent prévenir leur jugement.

de sauver tous les hommes, même en supposant le péché originel, et par conséquent que Dieu accorde à tous les hommes la grâce qui leur est nécessaire pour faire leur salut; et à bien plus forte raison les nombreuses opinions erronées des jansénistes et autres novateurs modernes, lesquels posent des principes qui mettent en danger non-seulement la foi, mais sont même propres à renverser la base de la religion chrétienne elle-même. Lorsqu'il s'agira de ces controverses, le théologien devra faire tous ses efforts pour conserver intacte la doctrine catholique. Il devra aussi combattre, dans ses écrits, ceux qui introduisent des formules contraires au langage consacré par l'usage depuis des siècles dans l'Eglise, de nouvelles expressions, des termes ambigus et suspects, d'où il résulte au moins une grande confusion d'idées, et que là-dessous souvent se cachent des opinions erronées. Le théologien doit prendre garde, néanmoins, qu'un zèle trop ardent contre ses adversaires ne lui fasse censurer la doctrine des catholiques; il peut, comme simple particulier, indiquer la note que, selon lui, on devrait infliger à telle doctrine; mais c'est à l'Eglise seule, en dernière analyse, ou au pontife romain que cela appartient (1).

CHAPITRE II.

DE LA MÉTHODE.

Les philosophes distinguent, ainsi que nous l'avons observé, deux méthodes scientifiques ou manières régulières de traiter une question, et qui aident à découvrir la vérité ou à la

(1) C'est en effet un acte de juridiction qui ne peut pas convenir aux simples particuliers. Il faut avouer qu'il en est qui se sont montrés faciles à porter de semblables censures, et par suite, Benoît XIV, dans son ouv. *De synodo,* les en blâme à plusieurs reprises. Or, le concile de Constance a énuméré sept espèces de censures théologiques, sess. VIII et XI, en condamnant les articles de Wiclef, qu'il a réprouvés comme *hérétiques,* comme *erronés,* comme *scandaleux,* comme *blasphémateurs, offensant des oreilles pieuses, téméraires, séditieux.* Les pontifes romains y en ont ajouté plusieurs autres, en condamnant plusieurs propositions qui ont été déclarées, ou *touchant à l'hérésie,* ou *suspectes d'hérésie,* ou *mal sonnantes,* ou *schismatiques,* ou *injurieuses,* ou *impies,* etc. Montagne a traité *ex professo* de ces censures dans son ouvrage intit. des Censures ou des Notes théologiques et du sens des propositions, qui se trouve Ier vol. du Cours complet de théol., col. 1168.

transmettre et à la démontrer convenablement. C'est celle qui va du particulier au général, du composé au simple, qui, de l'analyse des parties et de l'examen de chacune d'elles, conduit comme à tâtons à la connaissance d'une vérité inconnue et cachée; on l'appelle *analytique;* et celle qui va du général au particulier, du simple au composé, qui mène de la connaissance d'une vérité à celle d'une autre avec laquelle elle s'enchaîne tout naturellement, elle sert moins à chercher la vérité qu'à la transmettre ou la démontrer quand on la connaît déjà, et on l'appelle *synthétique*. On appelle aussi la première, méthode d'*invention,* et la seconde, méthode de *démonstration*.

Or, pour ce qui concerne la théologie, comme il a déjà été établi qu'on peut l'élever à la dignité de science, que sa nature même le veut, comme elle l'emporte même sur toutes les autres sciences, ainsi que le démontre saint Thomas, puisqu'elle reçoit *immédiatement* de Dieu, par révélation, ses principes (1), qui est-ce qui pourrait douter qu'on peut employer la méthode scientifique pour la traiter, ou, comme on le dit communément, procéder *systématiquement?* Mais ça été, parmi les modernes, un grand sujet de contestation que de savoir quelle est celle de ces deux méthodes qui est la plus appropriée à la théologie, et si on doit employer la méthode analytique plutôt que la méthode synthétique.

Or, de nos jours, où la plupart des philosophes emploient avec une préférence marquée la méthode analytique, non-seulement pour l'étude des sciences naturelles, mais même pour l'étude des sciences rationnelles et psychologiques, il y en a qui prétendent qu'il y aurait un grand avantage à s'en servir aussi pour l'étude de la théologie; et il en est même qui sont allés jusqu'à affirmer que tous les dogmes que les théologiens ont traités jusque-là sont encore enveloppés de ténèbres et d'absurdités, si on ne les soumet à une rigoureuse *analyse,* savoir, à une méthode tout opposée à celle qu'on a suivie jusque-là; et par conséquent ils critiquent vivement les théologiens anciens de ce qu'en employant la méthode synthétique, ils n'ont pas eu égard à la stabilité de la science théologique, non plus qu'à la vérité de la foi (2).

(1) Voy. 1, q. 1, art. 5 : « Le témoignage de la vérité première (dit ailleurs » saint Thomas), consiste dans la foi comme principe dans les sciences dé» monstratives ; » q. 14, de la Vérité, art. 8.

(2) Hermès pose nettement, dès le début même de l'Introduction de sa phi-

Pour nous, comme nous voulons dire quelques mots de cette question, nous distinguerons d'abord entre la théologie dogmatique proprement dite et les conclusions qui en découlent, et cette partie de la théologie qui traite des *préliminaires*, et que l'on peut appeler *préparatoire*, et qui est appelée *générale* par quelques-uns, car elle traite des principes propres et des fondements de la théologie, savoir, de l'existence de la révélation divine, de la nature et de l'autorité de la vraie Eglise, des saintes Ecritures et des traditions (1).

losophie, qu'il a acquis depuis longtemps la persuasion « que les doctrines » théologiques même les plus connues étaient enveloppées comme d'un voile, » et que leur vrai sens était caché, qu'il était ambigu, jusqu'à ce qu'on en vint » à regarder chacune d'elle comme une partie intégrante d'un système » complet; et on ne saurait édifier ce système que par voie de recherche » (de recherche dans un sens tout opposé au système synthétique du reste » commun), et que l'on ne poursuivrait pas à travers le labyrinthe constant » *du doute.* » Int. phil., pag. 3, 4. Mais dans la méthodologie qu'il a mise en tête de son Introduction positive, p. 23 et suiv., il s'élève contre la méthode synthétique ou commune des théologiens : 1. Parce que la conclusion théologique, de cette manière, ne procède que d'une partie de la connaissance de la chose en question, et par suite elle ne suffit point à fonder une foi *qui ne soit point irrationnelle.* 2. De là la conclusion est toujours illégitime et incertaine, bien que peut-être elle puisse être vraie en elle-même. 3. Notre conviction sur la vérité des thèses n'est presque jamais ferme et hors de doute, lorsque nous venons ensuite à entendre qu'il y a des raisons qui combattent cette thèse. Or, ces querelles ou plutôt ces poursuites de Hermès attaquent tout le corps des docteurs scholastiques, ou pour mieux dire, presque tous les théologiens qui ont vécu jusqu'à lui. Faut-il donc admettre dans l'Eglise de Jésus-Christ, et pendant tant de siècles, sur la manière d'enseigner la science de la foi, de l'exposer, de la prouver, un obscurantisme universel jusqu'à Hermès? Voilà pourtant où tend en dernière analyse l'opinion de Hermès.

(1) Les vérités qui font l'objet de la théologie dogmatique proprement dite ne sont pas toutes du même genre, non plus que du même rang. Les unes, en effet, sont des *vérités ou des dogmes de foi*, en tant qu'elles sont *immédiatement* révélées de Dieu; les autres ne sont que des *conclusions théologiques*, que l'on déduit par un juste raisonnement de ces premières vérités comme de leurs principes. Or, parmi les *vérités de foi*, les *articles* de foi tiennent la première place; ils sont comme certains chefs de foi qui contiennent les autres dogmes; tels sont les articles contenus dans le symbole que l'Eglise propose à la croyance des fidèles. Les autres sont des vérités ou des dogmes, ou qui sont contenus dans le dépôt de la révélation, et qui reposent sur la foi commune de l'Eglise, et on les appelle des *dogmes révélés;* ou qui ont été sanctionnés par une définition expresse de l'Eglise, et elles constituent les dogmes *définis* et strictement *catholiques.* Les *conclusions théologiques,* ou sont déduites de deux prémisses qui sont toutes deux *immédiatement révélées,* ou dont l'une est seulement de foi, et dont l'autre n'est connue que par la seule lumière naturelle. Dans l'un et l'autre cas, elles ne sont pas *immédiatement* révélées de Dieu, elles ne le sont que *médiatement* et *implicitement.* Or, si la conclusion théologique est révélée d'un autre côté, ou si elle s'appuie sur une décision de l'Eglise, il est indubitable qu'elle appartient immédiatement à la foi. Mais si, au contraire, on ne tire une proposition de l'autre qu'à l'aide du raisonne-

Or, s'il s'agit de traiter de la théologie proprement dite, il est indubitable, selon nous, que la méthode scientifique, *synthétique* et *démonstrative,* doit être suivie rigoureusement dans les écoles catholiques. Car c'est ce que demande absolument et le caractère et la raison de cette science. Le théologien peut-il, en effet, traiter les vérités de la foi comme des vérités cachées et ignorées encore, puisqu'ils doivent, lui et ceux qu'il instruit, les croire déjà de foi, l'Eglise, qui est la règle prochaine de la foi, les leur ayant déjà proposées en vertu de son autorité (1)? Si donc la charge du théologien a uniquement pour objet de bien exposer ces vérités, de les exposer avec ordre, de les éclaircir, de les démontrer, de les défendre, de prouver que la doctrine de l'Eglise est parfaitement d'accord avec les règles éloignées de la foi, l'Ecriture et la tradition, il ne serait pas équitable de procéder comme s'il s'agissait de rechercher une vérité incertaine, comme par mode d'essai et de conjecture; il doit, au contraire, la prouver *démonstrativement,* comme une vérité reposant sur les fondements les plus solides, savoir, sur des principes révélés.

Ajoutez les avantages immenses qui proviennent de cette méthode synthétique. Car lorsqu'on suppose que tout l'ensemble des choses que l'on doit exposer a été sérieusement examiné antérieurement, on peut toutes bien les disposer par ordre et les mettre à leur place, pour qu'il en résulte un enchaînement mutuel et comme un tout scientifique. Les principes nécessaires précèdent les conclusions; on définit exactement les notions; on fait précéder ce qui doit jeter un nouveau jour sur ce qui suit; on appuie chaque chose sur les arguments

ment, cette conclusion n'appartient pas directement à la foi; que si pourtant on la tire de principes immédiatement révélés, elle peut appartenir *médiatement* ou *indirectement* à la foi, au moins pour ceux qui comprennent le principe de déduction.

(1) Les paroles suivantes de Vincent de Lérins qui se lisent dans son livre d'or des Avertissements sur les mots de l'Apôtre, *depositum custodi,* et qui s'adressent à tous les théologiens, viennent ici fort à propos. « Qu'est-ce que » *le dépôt?* c'est ce qui vous est confié; ce n'est pas ce que vous avez trouvé, » ce que vous avez reçu, et non ce que vous avez imaginé; ce n'est pas une » chose de l'esprit, mais bien de la doctrine, non pas d'une usurpation privée, » mais d'une tradition publique, une chose qui vous est parvenue, et non » que vous avez mis au jour, dont vous ne devez pas être l'*auteur,* mais le » gardien; que vous ne devez pas établir, mais que vous devez suivre, ne » la conduisant pas, mais la suivant; » § 27. Mais ce livre mérite d'être lu et relu tout entier par le théologien, pour qu'il sache quelle est sa charge, quelles sont les règles qu'il doit suivre, quelle est la méthode qu'il doit employer pour transmettre et expliquer la doctrine catholique.

qui lui sont propres. Et ainsi tout concourt soit à abréger, soit surtout à donner plus de solidité et une clarté plus grande à l'ensemble de l'exposition.

La méthode analytique emporte au contraire avec elle plusieurs inconvénients. Puisque, outre qu'il serait difficile alors de disposer toutes les questions de manière à établir un ordre parfait, un lien et une dépendance stricte, autant au moins que le comporte la nature de la chose, entre l'une et l'autre vérité, combien en conséquence cette manière de traiter la théologie ne ferait-elle pas naître de difficultés? Car, quelque objet que l'on voulût examiner *analytiquement*, pour savoir si la révélation nous en dit quelque chose, et ce qu'elle nous en dit, devrait d'abord être divisé en ses diverses parties et relations; puis il faudrait examiner à nouveau toutes ces diverses parties et relations, peser chaque raison *pour* et *contre* découlant des propres sources de la révélation, vaincre toutes les difficultés, voir si la conclusion est opposée à une autre vérité, si un principe quelconque de la raison examiné est opposé à cette même vérité, et enfin discerner si la raison peut recueillir quelque chose de certain de toute recherche (1). Mais qui est-ce qui ne voit pas tout ce qu'il y a de difficile et de scabreux pour conduire au milieu de tant et de si nombreux ambages un argument à bonne fin? Combien il est facile de tomber dans l'erreur au milieu d'un examen aussi compliqué et aussi difficile! Quel vaste champ l'on ouvrirait ainsi aux subtilités et aux embarras desquels on ne pourrait que très-difficilement se tirer! Mais qu'y a-t-il de plus inopportun pour former les esprits des jeunes théologiens?

On peut encore ajouter que cette méthode est très-dangereuse pour la foi, et par suite funeste. Toute recherche commence en effet par le doute, et c'est par le doute qu'elle avance. Chacun des dogmes de la foi est dès lors regardé comme un problème que la raison individuelle doit enfin discerner. Nous admettons même que le doute, dès le principe, ne soit qu'*hypothétique;* mais il devient facilement *positif* et *réel*. Car l'esprit s'habitue facilement à demeurer en suspens sur les vérités de la foi, à se fier à ses propres forces, à mé-

(1) Toutes ces choses et une foule d'autres, que Hermès prescrit et exige dans sa Méthodologie placée en tête de sa Dogmatique spéciale christiano-catholique, rendent la recherche sur chaque dogme et plus embarrassée et plus difficile, § 43.

priser entièrement l'autorité des plus graves théologiens, à ajouter de nouvelles idées aux conceptions inébranlables et ratifiées déjà, et sinon à mépriser entièrement l'autorité des plus graves théologiens, à ajouter de nouvelles idées aux conceptions inébranlables et ratifiées déjà, et sinon à mépriser l'enseignement de l'Eglise, du moins à l'accommoder aux opinions de chacun, et à considérer de cette manière la raison en matière de foi, non-seulement comme un certain instrument universel, mais bien comme le moyen unique et la règle principale.

Abélard donne de cela, au XIIe siècle, un exemple bien positif, mais triste à la fois, comme nous l'avons fait observer ailleurs, et ceux qui ont suivi son école (1). Pour ce qui est de

(1) Certes, Pierre Abélard, duquel saint Bernard écrit, lett. 192, éd. Maur. : « Lorsqu'il parle de la Trinité, il sent Arius; lorsqu'il parle de la grâce, il » sent Pélage; lorsqu'il parle de la personne du Christ, il sent Nestorius, » est tombé dans ces erreurs et autres semblables au moyen de la méthode qu'il s'était proposé de suivre, savoir, qu'il ne faut rien croire de foi sans que la raison persuade pleinement d'abord qu'il faut l'admettre; tel est entre autres l'ouvrage intit. *Sic et non,* où en réunissant toutes les raisons *pour* et *contre* chaque vérité de foi, il considéra tous les dogmes comme autant de problèmes qu'il faut résoudre à l'aide de la puissance logique de la raison. Il sera bon d'entendre encore saint Bernard poursuivant énergiquement le caractère de ce système, surtout lett. 190 ou opusc. 11, édit. cit., où il écrit ce qui suit d'Abélard au pape Innocent II, c. 1 : « Qu'y a-t-il de plus opposé » à la foi que de ne vouloir pas croire tout ce que la raison ne peut pas » atteindre? Voulant enfin expliquer ce passage du Sage : *Celui qui croit* » *promptement, est léger de cœur;* c'est croire promptement, dit-il, que » d'ajouter foi *avant la raison;* » et c. 4 : « Il n'est pas étonnant, poursuit-il, » si un homme qui ne réfléchit pas à ce qu'il dit, se précipitant sur les » mystères de la foi, envahit avec si peu de respect les trésors cachés de la » piété et les dissipe, lorsque ses sentiments sur la piété même de la foi ne » sont ni précis ni exacts. Enfin, au commencement de sa théologie, ou plutôt » de *sa stultilogie,* il définit la foi une *appréciation.* Comme si chacun pou- » vait en théologie penser et dire ce qui lui plaît, ou comme si les mystères » de notre foi *étaient incertains et dépendaient des diverses opinions,* et ne » sont pas bien plutôt d'une vérité certaine. Si la foi est incertaine, notre » espérance n'est-elle pas vaine, elle aussi? Nos martyrs sont donc des in- » sensés de supporter, pour *des choses incertaines,* de si violents tourments, » ne doutant pas, *quoiqu'ils soient incertains* d'en être récompensés, de com- » mencer par se soumettre à un exil cruel et prolongé. Mais, à Dieu ne » plaise que nous pensions de notre foi et de notre espérance ce qu'il en » pense, que nous la fassions dépendre *d'une appréciation douteuse,* et que » nous ne croyions pas bien plutôt que tout ce qu'elle embrasse est certain » et repose sur une vérité inébranlable, nous est persuadé divinement par » les prophéties et les *miracles,* est affermi et consacré par l'enfantement de » la Vierge, par le sang du Rédempteur et la gloire de celui qui est ressuscité. » Tous ces témoignages sont indubitables; et pourtant l'Esprit-Saint lui-même, » en dernier lieu, a rendu témoignage à notre esprit que nous sommes enfants

la méthode introduite de nos jours dans l'étude de la théologie, Hermès a presque entièrement marché sur les traces d'Abélard, et les erreurs que nous avons signalées en lui un peu plus haut, découlent par trop clairement de la méthode qu'on appelle spécieusement *euristique* ou analytique, pour s'étendre sur toute la foi (1). On doit en effet procéder, d'après ce système, par le doute *théorique* et positif, pour rechercher la vérité (2); on élimine complètement l'autorité théologique en matière de théologie (3); on donne pour base à la foi des opi-

» de Dieu. Quel est donc celui qui oserait dire que notre foi n'est qu'une » *appréciation*, si ce n'est celui qui n'a pas encore reçu cet esprit, ou qui ne » connaît pas l'Evangile, ou qui le regarde comme une fable?... Ces appré» ciations sont du domaine des académiciens, *qui doutent de tout, qui ne* » *savent rien.* » Nous avons cité jusque-là saint Bernard; on peut aussi consulter, concernant Abélard, Gaufride, liv. III, Vie du même saint, c. 5. Or, sa doctrine fut proscrite et son livre condamné par Innocent II. Voy. Actes conc., Hardouin, t. VI, part. II, col. 122 suiv. C'est en vain que les disciples d'Abélard ont pris sa défense, puisque le nom d'Abélard n'est passé à la postérité qu'avec la note de rationaliste, et que la palinodie qu'il joua put seule le soustraire à la condamnation qu'il avait méritée.

(1) Certes, il est évident que Hermès s'est rendu coupable, par sa méthode et sa manière d'agir, de fautes à peu près semblables à celles d'Abélard. Il a suivi ce *pour* et *contre* d'Abélard pour établir les fondements et les dogmes de la foi, ou plutôt, introduisant dans toute la théologie le système *antithétique* de Kant avec le doute *théorique* comme la seule méthode propre pour trouver et établir solidement la vérité, il traite les dogmes absolument comme si c'était des problèmes; il oppose ainsi les raisons aux raisons, de manière à ce que l'esprit demeure toujours en suspens sur la résolution qu'il doit suivre; et quoiqu'il confesse qu'il a recours aux sources propres de la théologie, c'est à la raison enfin qu'il remet tout jugement.

(2) Voy. ce que nous avons dit plus haut de l'hermésianisme philosophique, de même que nos remarques n. 243, avec la note qui y est jointe. Certes, celui qui exige comme une préparation *nécessaire* de l'esprit pour trouver la vérité de foi, que l'esprit, dans l'homme déjà fidèle, ou au moins pour le théologien, se place dans une *indifférence sérieuse* et *positive* par rapport à tout système religieux, bien que *catholique*, pour ne suivre que la raison, quelque part qu'elle doive le conduire, ne prescrit-il pas un doute *positif* et *réel* sur la foi que l'on a déjà embrassée, même la foi catholique? Or, c'est ce que fait Hermès, ainsi que nous l'avons vu, dans la Méthodologie qu'il a mise en tête de son ouv. intit. Introduction positive, et il ne le rétracte pas dans l'autre Méthodologie qu'il a mise en tête de sa Dogmatique spéciale; il insinue bien plutôt que cette méthode est la même que la première, et qu'on peut sans crainte l'appliquer à toute la dogmatique, pour que la foi dans chaque dogme soit *rationnelle;* voy. Dogmatiq. chrét. cathol., § 30, p. 99 et ailleurs.

(3) Le principe de Hermès, c'est qu'en matière de science, même théologique, l'autorité des anciens, non plus que des modernes, n'est d'aucun poids; le dictamen de la raison, soit pratique soit théorique, seul en a; voy. Introd. philos., p. 583. Or, qui pourrait compter les passages de ses ouvrages où il blâme, il persifle les docteurs scholastiques et les théologiens en général

nions philosophiques nouvelles, peu sûres et conduisant au scepticisme (1); on change les conceptions essentielles des dogmes catholiques, et on les pervertit (2), et on ouvre ainsi une large voie aux erreurs de tout genre (3).

Il nous reste donc à conclure que pour tant de causes graves le théologien dogmatique doit employer la méthode *synthétique* ou *démonstrative* dans les écoles catholiques. Et pour s'y fidèlement conformer, il aura soin d'abord, lorsqu'il en sera arrivé à prouver chaque vérité, de bien déterminer l'état de la question, de poser les notions préalables, de bien distinguer la vérité catholique des questions controversées, de faire connaître l'objet de la définition. La définition de l'Eglise ou du pontife romain étant ainsi posée, de même qu'en général toute doctrine de l'Eglise en thèse, il l'établira au moyen des arguments propres à sa science, et il l'appuiera de tous les moyens qui peuvent lui convenir; il ne laissera à ceux qui la combattent aucun subterfuge; enfin il détruira tout ce qui semble combattre cette thèse en quelque façon que ce soit.

pour n'avoir pas connu les vraies conceptions des dogmes, et avoir enveloppé la théologie comme de nuages épais!

(1) Voy. ce que nous avons dit plus haut de la nature de cette philosophie, sur laquelle il faut fonder, d'après lui, toute théologie, si nous voulons avoir une théologie vraiment catholique.

(2) Il faudrait certes exposer cela longuement. Car qui est-ce qui pourrait embrasser en peu de mots ce que Hermès enseigne sur la sainteté de Dieu, la liberté, la justice, la nouvelle conception de la rédemption, la nature du péché originel, la distribution de la grâce, la grâce sanctifiante et autres dogmes semblables; emporté par ce caprice, il faudrait soumettre toutes les conceptions théologiques aux opinions philosophiques de sa raison, qu'il a regardée comme la norme et la règle infaillible de la vérité.

(3) Mais il est fort opportun de rapporter ici les paroles pleines d'autorité de Sa Sainteté le souverain pontife Grégoire XVI, qui se lisent dans le décret contre la doctrine de Hermès, publié le 26 septembre 1835 : « Il y a des » maîtres d'erreur, parce qu'ils ne furent pas disciples de la vérité. Car ils » infestent les études sacrées par des doctrines étrangères et dignes de ré- » probation, et qui profanent sans sourciller l'enseignement public dont ils » sont chargés dans les écoles et les académies, et ils altèrent visiblement le » dépôt sacré de la foi, que pourtant ils se flattent de défendre. Et parmi ces » maîtres de l'erreur, on compte, d'après l'opinion presque générale et » constante de l'Allemagne, *Georges Hermès,* en ce qu'il s'écarte audacieuse- » ment de la voie rayable de la tradition universelle et des saints Pères pour » expliquer et défendre les vérités de la foi, et qui, la méprisant et la con- » damnant, ouvre la voie ténébreuse de toutes sortes d'erreurs par « le doute » positif qu'il a posé comme base de toute recherche théologique, » et par le » principe en vertu duquel il veut « que la raison soit la norme principale et » le moyen unique par lequel l'homme peut acquérir la connaissance des » vérités surnaturelles. »

Cette méthode se recommande par sa simplicité; elle use de tous les avantages que présente la méthode scholastique des anciens, tout en en évitant les défauts, et en ramenant la théologie à ses propres principes; par sa sévérité, elle met à nu les artifices captieux et les ruses des adversaires (1); enfin, une expérience de longue date prouve qu'elle est très-propre à former solidement les esprits des jeunes gens.

On pourrait encore agiter une question plus importante touchant la méthode qui convient le mieux à la théologie que nous avons appelée *préparatoire* ou *générale*, puisque celle-ci n'a pas pour objet d'établir les dogmes, et qu'elle ne recherche que les fondements mêmes de la foi, savoir, l'existence de la révélation, son origine divine, la vraie Eglise du Christ, les saintes Ecritures et la tradition, d'où l'on fera dériver ensuite, comme de ses véritables sources, toute la théologie dogmatique, la théologie propre et spéciale. Néanmoins, si l'on pèse avec soin toutes les raisons que nous avons fait valoir jusque-là en faveur de la méthode syntéthique, son caractère *démonstratif*, sa solidité, sa clarté, et enfin tous les autres avantages qui en résultent, et par contre, si l'on pèse tous les désavantages et tous les dangers qui accompagnent nécessairement la méthode analytique dans les matières de la foi, on admettra facilement notre sentiment, savoir, que l'on doit, et à bon droit, préférer la méthode synthétique même pour cette partie de la théologie. Car il ne s'agit point ici de l'homme qui ignore les fondements de la religion chrétienne, ou qui doute d'une manière réelle et *positive* de sa vérité; car il ne peut pas y avoir le moindre doute que, dans ce cas, il faudrait employer la méthode *analytique* qui se présente pour ainsi dire spontanément. Il s'agit du théologien catholique qui, par conséquent, admet cette tradition pour qu'il venge et établisse solidement

(1) On voit clairement par là pourquoi Luther et les autres auteurs de la réforme se sont tant récriés contre la méthode scholastique et la dialectique elle-même. Pour nous, nous ne saurions approuver les théologiens modernes qui ont autant d'horreur de la forme scholastique que d'un chien enragé ou d'une vipère, et qui se plaignent qu'elle opprime l'esprit humain, même lorsqu'il s'agit de la théologie. Il faut certainement éviter les abus; mais pourquoi, lorsqu'il s'agit de transmettre cette science sacrée, rejeter la forme de discussion qui, pourvu qu'on observe les lois rigoureuses de la dialectique, ramène la vérité à des propositions fort simples, qui, si elles contiennent quelque erreur ou quelque supercherie, les laissent facilement voir?

ces fondements déjà démontrés de la révélation, qui doivent remplir dans la science théologique comme l'office de principes, pour qu'il établisse avec soin leur ordre *générique*, ainsi qu'on l'appelle, et leur dépendance mutuelle; pour qu'il démontre enfin que sa science s'appuie sur ses principes propres et inébranlables, qui lui fournissent, pour chacune des vérités de la foi, des arguments invincibles. Qu'est-ce donc qui empêche, ou plutôt qu'est-ce qui ne porte pas le théologien à faire tout cela *démonstrativement*, absolument de la manière que nous avons exposée plus haut? Nous savons que Hermès, qui a procédé par une autre méthode, s'est précipité en ce point dans des écueils sans nombre; on peut même dire, qui plus est, que la fausse méthode philosophique et positive, qui se trouve dans sa méthode une fois posée, il en est venu à introduire cette même méthode dans la théologie dogmatique spéciale à son grand détriment.

Que s'il s'agit de combattre les incrédules qui repoussent toute révélation, il ne faudra pas, comme nous l'avons déjà dit, que le théologien polémiste abandonne la méthode synthétique, mais il devra, en les réfutant, s'attacher aux principes qu'ils admettent eux-mêmes. Car si on excepte les véritables sceptiques théoriques (si toutefois il en est), et contre lesquels il serait inutile de discuter, tous les autres, quelque dévoyés qu'ils soient, admettent au moins pour vrais et positifs certains principes. C'est pourquoi le théologien, après s'en être saisi, doit commencer par là et s'avancer plus loin, à l'aide de propositions successives disposées avec un ordre tel, qu'en passant d'une thèse à l'autre il les amène à admettre la révélation divine. Et lorsqu'il y sera parvenu, il ne lui sera pas difficile de leur démontrer l'existence de l'Eglise ou de la société que Dieu a constitué la gardienne, la dépositaire et l'interprète de la révélation même, et celle-ci mise une fois hors d'attaque, de la constitution intime de cette même Eglise, de ses propriétés et de ses notes, et des qualités dont son divin fondateur l'a douée, il lui sera facile d'en venir à établir l'autorité de l'Eglise catholique, à l'enseignement de laquelle tous doivent se soumettre pour avoir la certitude complète soit de l'existence des livres saints, soit de leur véritable sens, soit de la tradition, de même que du sens traditionnel dogmatique qui s'est toujours conservé dans cette même société, et par suite, ce qui en est la conséquence naturelle, il les amènera à admettre la foi

objective de toutes les vérités que Dieu a fait connaître aux hommes par cette même Eglise.

Mais pour nous, tout en recommandant uniquement la méthode synthétique pour solidement établir tout système de théologie, nous ne nous déclarons pas pour cela les ennemis de toute espèce d'analyse. Rien n'empêche, en effet, pourvu que la méthode générale, qui constitue tout le système scientifique, soit synthétique, que l'on ait quelquefois recours subsidiairement pour traiter certaines choses en particulier à l'analyse. Ceci peut surtout avoir lieu lorsque le théologien, remplissant ce que nous avons appelé la fonction *spéculative*, scrute, autant qu'il est permis de le faire, le caractère intime des mystères, et s'efforce d'en donner une certaine intelligence. Il devra aussi procéder de cette manière lorsqu'il entreprendra de résoudre les objections des adversaires, d'en pénétrer les plis et les replis, afin de mettre au jour la vérité que cachent ces ténèbres.

Ainsi donc, loin d'exclure l'analyse exacte des choses dans diverses parties de la théologie, ou même la méthode analytique pour traiter de quelque question particulière de théologie, nous la recommandons même; mais pour fonder un système qui s'applique à tous les dogmes, soit *général*, soit *spécial*, et pour procéder exactement dans l'enseignement de la dogmatique, nous soutenons qu'il faut procéder *synthétiquement* et démonstrativement (1).

Et ce que nous venons de dire (pour conclure enfin quelque chose sur ce sujet) peut aussi s'appliquer à une autre question que l'on est dans l'usage de traiter touchant la langue qu'il faut employer dans les questions théologiques. Nous ne sommes pas, en effet, de ceux qui veulent que l'on exclue

(1) Ainsi on voit dans les ouvrages des scholastiques les plus illustres, bien qu'ils aient suivi la méthode *synthétique* et démonstrative, de magnifiques spécimens d'analyse. C'est donc à tort qu'il en est qui prétendent que les scholastiques procèdent par la méthode analytique, et en outre par le doute *positif*. Si, en effet, ils proposent d'abord la proposition sous la forme dubitative *an* ou *utrum*, etc.; si, de plus, ils présentent d'abord les difficultés et les opinions contraires, ce n'est pas une preuve en faveur de la méthode analytique, puisqu'ils posent réellement leur thèse d'une manière positive, et qu'ils s'efforcent de la prouver par la démonstration. L'exposition préalable des difficultés n'est que l'inversion matérielle de l'ordre. Le doute sous lequel la plupart présentent une chose n'appartient non plus qu'à une certaine disposition méthodique et purement matérielle de la chose, et ils en viennent aussitôt à la preuve systématique et théorique de leur thèse. C'est ce qu'on peut voir dans le prince des scholastiques, saint Thomas.

l'usage de toute langue indigène et de chaque nation, lorsqu'il s'agit de traiter les questions théologiques. Il y a quelques traités soit *apologétiques*, soit *polémiques*, soit *iréniques* ou historiques, ou *scientifiques* qui tiennent à la théologie, que l'on publie fort utilement en langue vulgaire, selon que l'exigent les diverses circonstances de lieu, de temps, et le caractère des hommes. Mais s'il s'agit de bien établir un système général de théologie, s'il s'agit surtout de former les jeunes gens aux sciences sacrées, il y a de trop graves causes pour engager le théologien exact à employer et à défendre mordicus l'usage de la langue latine.

Je puis faire valoir, en faveur de cette affirmation, 1. que la langue latine, en tant qu'elle est consacrée par l'usage constant et fort ancien de l'Eglise et qu'elle est devenue *liturgique*, semble justement avoir acquis un certain droit à ce qu'on s'en serve aussi pour les sciences sacrées qui contiennent la doctrine de l'Eglise et le dépôt de la foi (1); 2. qu'il est très-convenable, qu'il est très-avantageux que l'Eglise du Christ, qui est véritablement *catholique* ou universelle, ait une langue *universelle* pour transmettre et développer *systématiquement* sa doctrine, afin que, par ce moyen, les divers travaux des théologiens catholiques, bien qu'ils appartiennent à diverses nations, puissent servir et produire des fruits dans l'Eglise tout entière; 3. que la plupart des Pères, des docteurs, et les autres écrivains théologiens de presque tous les âges de l'Eglise, écrivirent surtout leurs ouvrages en latin; 4. que, dès que l'on bannit le latin des écoles de théologie, et qu'on le remplace par les langues indigènes, les jeunes théologiens négligent l'étude de cette langue et en perdent le goût, au grand déshonneur du clergé et au détriment de l'Eglise elle-même.

Mais il est une raison plus puissante encore qui doit complètement prouver notre thèse; ce sont les grands dangers et les dommages qui en résultent nécessairement pour la foi catholique, si ses dogmes sont exposés en langue vulgaire. Les dogmes chrétiens ont en effet leurs conceptions fermes arrêtées, qu'il n'est pas permis de changer, de même que ces locutions consacrées par la tradition perpétuelle et par l'usage, qui transmettent ces conceptions d'une manière exacte, et les con-

(1) Voy. les belles choses que de Maistre dit sur la langue latine et son usage dans l'Eglise universelle; du Pape, liv. I, c. 20.

servent toujours dans toute leur intégrité. Or, si on confie toutes ces choses-là à chacune des langues indigènes, comme elles sont variables et muables, et que chaque écrivain peut les employer au gré de son esprit et attribuer aux expressions des significations différentes, qui ne voit à combien de variations, d'ambiguïtés, de changements les dogmes seraient exposés par là? Surtout de nos jours, où tant de systèmes philosophiques et d'opinions diverses ont, pour ainsi dire, bouleversé de fond en comble les conceptions communes, et l'usage tout entier et l'acception des mots, ne serait-il pas fort à craindre que, si l'esprit des écrivains n'était astreint lorsqu'ils traitent des matières de la foi par quelque loi fixe sur les conceptions et les mots, ils ne tombassent dans des *nouveautés profanes de langage*, et qu'ils ne pervertissent toute la science sacrée? Et plût à Dieu que la triste expérience de ces derniers temps ne l'attestât pas comme elle le fait (1)! Depuis, en effet, que dans certains pays on ne se sert plus de la langue latine pour instruire les jeunes gens, les nouvelles opinions philosophiques se sont tellement glissées dans la théologie dogmatique, on a tellement lâché les rênes de l'imagination, on a tellement altéré, par des ornements factices et illusoires, la simplicité de la foi, qui doit briller dans la science même théologique, que l'on cherche vainement la véritable théologie, la théologie pure. Vous trouverez des écrivains, pleins d'ailleurs de science et de goût pour l'étude de la religion, dont les ouvrages, si on tente de les traduire dans une autre langue, présentent à peine un sens supportable et que les hommes puissent saisir. Nous disons cela sans faire d'allusion, sans avoir personne en vue; nous ne le faisons que pour le bien de

(1) Nous jugeons qu'il est à propos de citer ici un témoignage tiré de Baltzer et qui appartient à un auteur fort célèbre parmi les protestants d'Allemagne, surtout comme écrivain d'histoire, savoir, *Leo*, qui se plaint amèrement, mais pour une autre raison, que l'on ait introduit en Allemagne l'usage de la langue vulgaire dans les discussions théologiques, après avoir abandonné la langue latine : « Si, au commencement de ce siècle, après que Watke, de » Wette, Gesenius et autres eurent introduit dans la théologie cette ten- » dance de dissolution, il y eût eu quelque défense (savoir du gouvernement) » de publier en *allemand* les recherches qui pouvaient être nuisibles à » l'autorité des Ecritures parmi le peuple, et que l'on eût porté une loi pour » que ces élucubrations ne fussent publiées qu'en latin, comme cela se faisait » autrefois, on aurait au moins empêché que la doctrine des livres saints, » tels que la Vie de Jésus, par Strauss, ne passât par les feuilles publiques » dans les mains et par la bouche de tout le monde. » *Apud* Baltzer, ouv. cit., feuille 1, § 5.

la religion, dans l'intérêt de la jeunesse, qui est l'espoir de l'Eglise, dans l'intérêt du dépôt sacré de la foi, bien plus précieux que l'or et l'argent corruptible, et que chaque théologien, s'il veut qu'on le tienne pour catholique et s'il veut l'être, doit confesser et transmettre pur, intact et dans toute son intégrité (1).

CHAPITRE III.

DES INSTRUMENTS OU MOYENS DONT LE THÉOLOGIEN PEUT FAIRE USAGE.

Outre les sources dont nous avons parlé dans ce traité et où le théologien doit aller puiser ses preuves pour établir la doctrine catholique, l'exposer, la défendre, il est nécessaire qu'il ait recours à une foule d'autres moyens. Et ces ressources, que nous appelons *instruments* ou moyens, les unes sont *intrinsèques* et propres à la science, et les autres *extrinsèques*, et on les tire pour ainsi dire de sources étrangères.

Or, les moyens *intrinsèques* sont l'Ecriture et la tradition, avec tous les autres moyens qui s'y rapportent, et que nous considérons ici non-seulement en tant qu'ils constituent les lieux théologiques et les règles *éloignées* de la foi, mais aussi et surtout dans l'ordre de la connaissance que l'élève de théologie doit en acquérir. Et, sous ce rapport, la connaissance de l'Écriture embrasse la critique, l'exégèse, l'herméneutique, la linguistique, l'archéologie ; quant à la tradition, elle embrasse l'histoire des dogmes, les monuments ecclésiastiques, la patristique et les autres sources que nous avons exposées en temps et lieu.

Mais il n'est pas besoin que nous exposions chacun de ces chefs, puisque nous l'avons suffisamment fait dans la première section de la seconde partie de ce traité; nous ferons seulement remarquer qu'en faisant mention de *l'histoire des*

(1) Vincent de Lérins tient encore le magnifique langage qui suit au théologien : « Conservez pur et intact, dit-il, le talent de la foi catholique. Que » ce que l'on vous a confié demeure en votre pouvoir; transmettez ce que » vous avez reçu. Vous avez reçu de *l'or*, rendez de *l'or :* je ne veux point » que vous me donniez une chose pour une autre; je ne veux pas que vous » substituiez imprudemment à l'or le plomb, ou que vous le remplaciez frau- » duleusement par des objets dorés; je ne veux pas *une apparence d'or*, c'est » de *l'or* que j'exige. » Avert., § 22, éd. Gall.

dogmes, nous ne faisons pas mention de l'origine de chaque dogme, tels que les hérétiques, et, parmi eux, les rationalistes surtout sont dans l'usage de l'entendre. Puisqu'ils n'ont et ne peuvent avoir pour origine que la seule révélation divine. Par l'histoire de ces dogmes, nous entendons uniquement l'origine des attaques dirigées contre chaque dogme en particulier, savoir, par qui, sous quel prétexte, par quels arguments, comment l'erreur a été propagée, quelles phases elle a subie; quand l'Eglise a affirmé et défini le dogme, quels ont été les principaux défenseurs de la vérité catholique, de quels arguments ils se servirent. Toutes ces choses contribuent grandement, en effet, à confirmer ces mêmes dogmes, surtout quand les derniers hérétiques ne font pour ainsi dire que tirer de la poussière des erreurs usées et réduites à néant depuis longtemps déjà (1).

On doit en dire autant de la *patristique*, pour nous servir d'une expression reçue, savoir, de tout ce qui tient à une connaissance plus complète de ce qui concerne les Pères, et qui comprend, outre la biographie, l'histoire critique des travaux ou des commentaires de chacun d'eux, l'ordre chronologique, la distinction des œuvres authentiques de celles qui sont apocryphes ou falsifiées; enfin, les éditions principales (2). Il en est quelques-uns qui ont coutume de distinguer de celle-ci, comme en étant une partie, la *patrologie*, dont le but principal est de pénétrer plus intimement la doctrine des saints Pères, d'examiner les opinions, soit théologiques, soit philosophiques qui furent le plus en faveur à chaque époque; ce qui n'aide pas peu à en avoir l'intelligence et à en découvrir le véritable

(1) Les sociniens en sont un exemple, eux qui ont renouvelé le sabellianisme, le paulicianisme, le noétisme, de même que les luthériens et les calvinistes qui ont fait revivre les inventions absurdes d'Aérius, de Vigilance, de Jovinien et de plusieurs autres, et ainsi de suite.

(2) Parmi les ouvrages que l'on a écrit sur ce sujet, on remarque surtout les deux suivants, savoir : Histoire générale des auteurs sacrés ecclésiastiques, par le R. P. dom Remi Ceillier, bénéd., Paris, 1729. Cet ouvrage compte 23 vol. in-4°, outre une table fort étendue qui forme le 24e; et l'Introduction de la grande bibliothèque des anciens Pères et des écrivains ecclésiastiques anciens, publiée à Lyon par les soins de Denis-Nicolas Lenourry, prêtre et moine de l'ordre de Saint-Benoît, 2 vol. in-fol., Paris, 1703. On pourra aussi se servir des Introductions du P. Antoine Possevin, S. J., Ven., 1606, 3 vol. in-fol. Et pour les plus anciens Pères, Cotelier, qui a publié les Pères apostoliques en deux volumes : Vies et documents des écrivains illustres de l'église d'Orient, remarquables par leur sainteté et leur science, qui fleurirent au Ier et au IIe siècle, par R. P. Hallòix, S. J., Douai, 1633 et 1636, 2 vol. in-fol.

sens. A l'aide de la patristique, non-seulement le théologien peut se défendre de celle-ci, surtout de nos jours, ou, par une triste hallucination, on cite pour vrais et authentiques des témoignages apocryphes en copiant les anciens auteurs qui les citèrent pour la première fois sans qu'ils eussent été soumis à une critique sévère; mais il pourra aussi pénétrer la pensée réelle des Pères concernant les textes dont les hérétiques abusent pour ruiner la doctrine catholique. Les prolégomènes, les dissertations et les notes dont les savants éditeurs de leurs œuvres les ont enrichies serviront beaucoup aussi à ceux qui voudront les étudier sérieusement.

Il serait même à désirer que l'on mît le même soin à s'instruire de l'histoire critique des scholastiques, comme aussi des opinions qui eurent cours parmi eux et de leurs vicissitudes, et autres choses semblables desquelles le théologien peut, pour son propre usage, tirer les plus grands avantages.

Mais pour dire enfin un mot des instruments *extrinsèques* ou factices, ils comprennent presque toutes les sciences, tous les beaux-arts. A peine en est-il une, en effet, de laquelle le théologien ne puisse trouver au moins quelque chose qui contribue à éclaircir et à défendre la vérité catholique. Comme les ennemis de la religion catholique ont honteusement abusé de toutes, sans exception, le théologien doit aussi y recourir pour puiser le remède là où les incrédules ou les hérétiques puisèrent le poison, et pour chercher des armes là où ils se procurent des armes pour la frapper à mort (1).

Nous avons souvent eu l'occasion de voir, pendant tout le cours de ces leçons de théologie, comment les adversaires de la doctrine catholique abusèrent de la dialectique, de la métaphysique, de la psychologie, de la physique, des mathématiques, de l'astronomie, de la géologie, de la physiologie, de la philologie, de la sculpture, de la peinture, de la poésie, de l'archéologie, de l'histoire, de la politique, de l'un et l'autre droit civil et ecclésiastique, selon qu'ils en trouvaient l'occasion. Mais comme il est impossible ou à peu près que quelqu'un possède parfaitement toutes ces sciences, il faut au

(1) Voy. sur ce point l'ouvrage remarquable que nous avons déjà cité, intit. Conférences sur les rapports de la science et de la religion, par l'ill. cardinal Wiseman, surtout la 12e, où l'illustre auteur engage, par des arguments opportuns et ingénieux à la fois, le théologien à étudier toutes les sciences.

moins qu'il connaisse, lorsqu'il entreprend de défendre la vérité catholique, les auteurs les plus célèbres qui cultivèrent chacune d'elles et qui y excellent, pour qu'il puisse y puiser de quoi arrêter les efforts pervers des anticatholiques. Mais, plus les auteurs sont récents, et plus ils ont perfectionné la science; plus aussi ils sont propres pour atteindre ce but; car, comme nous l'avons souvent remarqué, lorsqu'on a conduit les sciences fort loin, elles donnent la solution des difficultés qu'elles faisaient naître dans leur enfance. C'est pour cela que le théologien doit surtout avoir à cœur de poursuivre le développement des sciences, afin d'en pouvoir toujours faire usage au besoin. Il échappera ainsi aux reproches que l'on a souvent adressés aux théologiens, savoir, qu'ils sont *stationnaires*, et que, quand toutes les sciences progressent de jour en jour avec le temps et qu'elles s'enrichissent chaque jour, ils s'en tiennent à ce que l'on savait aux siècles passés, et qu'ils languissent dans leur indigence. En agissant de la sorte, il se vengera, ainsi que la science, de l'opprobre, et il prouvera que les théologiens ne sont pas complètement étrangers à l'état présent des sciences, et il conciliera à la science théologique la vénération que lui doivent les hommes doctes (1). Car, bien que la théologie ne souffre pas de progrès dans son objet, puisqu'elle le reçoit et ne le fabrique pas, néanmoins, quant à la manière de traiter les questions, quant à l'exposition de la vérité, pour ce qui est de la réfutation des erreurs nouvelles, elle est susceptible, comme les autres sciences, de progrès et de perfectionnement.

Muni des instruments, soit propres, soit factices, et entouré de l'auréole éclatante de toutes les sciences, le théologien pourra donc descendre hardiment dans la mêlée sans redouter les adversaires de l'Eglise catholique, qui, vus de loin, res-

(1) Au reste, comme de nos jours surtout, les catholiques et les hétérodoxes agitent des questions d'un haut intérêt dans les publications périodiques et les journaux, et qu'ils sont comme les véhicules des opinions, le théologien ne doit pas complètement les négliger. Non-seulement il y verra l'état présent des controverses, mais ils lui feront aussi connaître les formes nouvelles de l'erreur. L'erreur, en effet, varie et se métamorphose sans cesse, et le théologien doit connaître ces vicissitudes de l'erreur pour y répondre convenablement, pour déloger l'erreur de son poste et la poursuivre de station en station, jusqu'à ce qu'on ait suffisamment dévoilé sa turpitude pour qu'elle ait honte d'elle-même. C'est ce qui arrive chaque jour au protestantisme, qui est réduit à de telles extrémités, qu'il ne sait plus à quoi s'accrocher, si on en retranche ses expressions vagues, ses ambages et sa partie négative.

semblent à des géants, mais qui, considérés de près, paraissent tels qu'ils sont réellement, des pygmées, qui, errant dans les déserts brûlants du doute, ne savent où mettre le pied, où s'arrêter. Hommes infortunés qui se trompent, eux et les leurs, d'une manière si ingénieuse, et qui confient la plus importante des affaires, l'affaire de leur salut éternel, à une persuasion si peu fondée, si incertaine et si trompeuse! Plût à Dieu qu'ils sentissent, qu'ils comprissent et qu'ils prévissent les fins dernières! Plût à Dieu qu'ils cessassent d'entasser erreur sur erreur, et que, lancés tantôt d'un côté, tantôt de l'autre par une affreuse tempête, ils se réfugiassent un jour enfin, poussés par la grâce divine, dans le port sans danger du salut et du repos! Pour quiconque, assurément, surtout de nos jours, cherche sérieusement et sincèrement la vérité, l'état des choses est tel de toutes parts qu'elles présentent d'un côté un esprit lamentable entièrement désespéré, pendant que, de l'autre, elles s'offrent sous un jour riant plein de salut, de sorte qu'il lui est impossible d'hésiter, de demeurer en suspens. Car, d'un côté, aussi loin que peuvent s'étendre les regards, que voit-on, si ce n'est des ruines amoncelées, des ruines immenses? Car ce sont des ruines que cette division malheureuse du protestantisme en tant et de si nombreuses sectes et en tant de lambeaux de sectes qui se contredisent les unes les autres, et qui, semblables aux feuilles des arbres, changent chaque année; ce sont des ruines que la négation complète de l'inspiration divine des livres saints; que la répudiation complète de la foi historique et objective de la religion chrétienne; que la substitution d'une religion philosophique quelconque progressant indéfiniment et se présentant sans cesse sous des formes nouvelles, sans jamais arriver au terme; que la domination politique en matière de religion, au point qu'il est loisible à chaque prince de donner une nouvelle forme à la religion, de lui imposer un nouveau nom. Tel est partout l'aspect que présente le protestantisme, image qui ressemble beaucoup à la mort. Mais voyez, au contraire, ce qui s'offre à vos regards du côté opposé. C'est le magnifique édifice de l'Eglise catholique; édifice merveilleux sous tous ses aspects, que Jésus-Christ a bâti lui-même sur un roc inébranlable, et qui, depuis bientôt dix-neuf siècles, persévère sans altération dans son unité, son indéfectibilité, sa sainteté et sa hiérarchie, qui est admirablement harmonisé. Battu depuis

longtemps par des tempêtes presque sans nombre, objet de tant d'embûches, but de tant de machinations publiques, il n'a rien perdu de sa stabilité; sa splendeur est demeurée la même; il n'en est devenu que plus solide, plus inébranlable, et il brille de jour en jour d'un plus vif éclat. Ce sont pour lui autant d'astres célestes que tant de patriarches qui le saluèrent de loin, que tant de prophètes qui le prédirent, que tant d'apôtres qui le fondèrent et qui le propagèrent par l'univers, par leurs veilles et leurs labeurs; que tant de martyrs qui versèrent leur sang pour lui, que tant de confesseurs et les vierges qui l'ornèrent de leur sainteté, que tant de docteurs enfin qui l'illustrèrent par leur sagesse. Jamais les dons et les grâces célestes ne lui firent défaut : les saintes Ecritures sont demeurées pures et intactes dans son sein; les dogmes de la foi n'y ont pas subi la moindre atteinte; la tradition perpétuelle des siècles chrétiens et la science s'y est religieusement conservée. L'Orient et l'Occident, le Nord et le Midi ont continuellement les yeux fixés sur lui, et c'est vers lui qu'ils tendent les mains; c'est de son sein que naissent sans cesse de nouveaux prédicateurs de l'Evangile pour étendre le royaume de Dieu chez tous les peuples, toutes les tribus, sur les plages les plus lointaines jusqu'aux extrémités du monde. Oh! *si je t'oublie,* Eglise catholique romaine, *que j'oublie ma main droite. Que ma langue s'attache à mon palais si je viens à vous oublier,* si, Dieu aidant, ainsi que j'ai tâché de le faire jusqu'à ce jour, je ne consacre pas à te répandre au loin, à te faire connaître et à te défendre tout ce que j'aurai de forces! Ainsi soit-il!

L'abbé J. FOURNET.

FIN DU TOME SIXIÈME.

TABLE DES MATIÈRES.

Pag.

FIN DE LA TABLE.